VASILE MORAR

Morala elementară
– stări, praguri, virtuți –

Colecția de studii și eseuri – Etice

Coperta: Rembrandt: Întoarcerea fiului risipitor
Redactor: Eugenia Petre
Coperta: Ionuț Ardeleanu-Paici
Tehnoredactare: Marcela Radu

© 2011 Editura Paideia
str. Tudor Arghezi, nr. 15, sector 2
020942 București, România
tel.: (021)316.82.08
fax: (021) 316.82.21
e-mail: office@paideia.ro
www.paideia.ro
www.cadourialese.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
MORAR, VASILE
Morala elementară : stări, praguri, virtuți / Vasile Morar. - București : Paideia, 2011
Index
ISBN 978-973-596-664-5

17

VASILE MORAR

MORALA ELEMENTARĂ

– stări, praguri, virtuți –

PAIDEIA

În amintirea tatălui meu și a discuției neterminate
din 1 Decembrie 1986

22 iulie 2006 – 19 noiembrie 2010

Morala elementară
– interogații și implicații –

Nu e nevoie de douăzeci de ani bătuți pe muchie ca să vezi cum își schimbă oamenii părerea asupra lucrurilor celor mai serioase ca și asupra celor care li s-au părut cele mai sigure și cele mai adevărate.

La Bruyère, *Caracterele*, XII, 94

A te interoga astăzi asupra locului ocupat de morală în viață, iată ceva ce pare de la sine înțeles. Că nu este așa, ne-o demonstrează chiar continuarea simplă a întrebării care ne vine în minte în mod firesc: nu numai locul din propria-ne viață, ci și de cel avut de morală în comunitatea în care, prin forța împrejurărilor ne-am născut și trăim, sau, lărgind sfera, de topos-ul moralei în societatea în care ne-a fost dat să suportăm rigorile și constrângerile unui anumit etos. S-ar putea uita, într-un asemenea moment luarea în seamă, tot pentru a evalua importanța moralei, a ceea ce numim un anumit *mod de a fi* al nostru în lume și în viață? Altfel spus modul de viață nu exprimă cumva, chiar calitatea și locul moralei din toate aceste instanțe? Oricum, când ne gândim la *acest* loc, nu putem eluda nici alte entități din același

registru. Este de presupus că, majorități consistente de oameni ar dori ca morala să joace un loc *central*, sau unul *semnificativ* sau unul *important*, mai ales în societate și în stat și, cu toate acestea, aceleași grupări omenești să constate dezamăgite că *ar vrea*, dar acest deziderat să nu poată fi realizabil.

Explicația cea mai des întâlnită s-ar putea să nu fie foarte departe de adevăr, anume că, nu valorile morale sunt dominante în societate, că nu ele alcătuiesc nucleul tare al modului de viață contemporan, ci alte clase și tipuri de valori. Deloc fără temei sunt numite ca fiind centrale în preocupările majore ale oamenilor valorile puterii, ale influenței și ale marketingului (cele politice și cele economice) cele ale plăcerii și ale agreabilului (legate de vital și estetic), cele ale cunoașterii și raționalizării vieții (știința, tehnologia informației și managementul). Îndreptățit, s-ar putea zice și în acest context: nimic nou sub soare. Căci, în situații similare, atât de bine consemnate în opera marilor moraliști de la Teofrast, Seneca, Epictet, Marc Aurelian și până la Montaigne, Pascal, La Bruyère, La Rochefoucauld, Alain, Emerson sau Cioran, „vina" pentru locul „minor" sau „marginal" ocupat de morală a fost pusă, mai mereu, pe ceva exterior vieții etice și conștiinței individuale. Adică, simplificând puțin lucrurile, dar nu în detrimentul adevărului, „vinovate" pentru precaritatea și vulnerabilitatea moralei, pentru neputința ei de a se impune într-un loc privilegiat în viața cea largă a condiției umane sunt instanțe precum: *ceilalți* cu slăbiciunile și fragilitățile lor inerente; *moravurile* (și, evident, năravurile) minate de arbitrariu și relativism; *psihologia publică* și *mentalul colectiv* – realități dinamice și imprevizibile caracterizate inexorabil ca fiind locul de rezidență al „relelor și păcatelor", al

manifestării nestingherite a egoismului și lăcomiei, a inconstanței și nestăpânirii în purtare, a lașității și ipocriziei, a orgoliilor și vanităților fără de noimă, dar și fără de sfârșit. Poate fi însă oricând un loc deosebit pentru omul moral capabil de virtuți excepționale. Tot ce se poate spera este ca – în acest spațiu – alcătuit din cei cu adevărat înțelepți, din cei cumpătați, din cei drepți și din cei curajoși – să locuiască câți mai mulți. Niciodată, decât ca aspirație utopică, toți. Aceasta pe de o parte. Pe de altă parte, oricine poate foarte ușor observa însă că, în toate marile sisteme filosofice, de la Socrate-Platon-Aristotel, trecând prin Kant și ajungând la Nicolai Hartmann sau Henri Bergson, pentru a da doar aceste exemple ilustre, *etica*, nu joacă un loc periferic, din contră. Perfect explicabil prin chiar originea, de necontestat în Socrate, a reflecției etico-filosofice din spațiul european de cultură. Etica este, știm bine acum, în cazul maestrului lui Platon, începutul, centrul și limanul interogației, prin gândire, despre „*cum trebuie să trăim*": plecând de la premisa că „știm, că nu știm", cunoscând apoi, pe această bază, Binele prin rațiune, și neuitând niciodată că suntem răi, cu adevărat, numai din ignoranță. Nu spunem deloc o noutate când consemnăm – prin cei înainte menționați – un loc privilegiat al eticii. Ea se află în postura de a încorona un sistem original de gândire. Aceasta se produce, cel mai adesea, evident și explicit, prin strădania filosofilor de a oferi o *rațiune practică* întregii lor construcții speculative. Mulți au putut să interpreteze această situație, ca fiind sinonimă cu admiterea eticii într-o paradigmă a evoluției umanității, care debutează, în chip necesar, cu teoria cunoașterii, dar care nu se poate întregi și împlini decât printr-o teorie a Binelui și/sau a

moralei. Expresia cea mai simplă, dar credem, că și cea mai adecvată pentru a reda acest parcurs sună astfel: nu știm doar pentru a ști, adică, doar de dragul cunoașterii, cum se spune, ci, știm pentru a învăța cum ar trebui să trăim. Se înțelege că este absolut necesar să includem aici și cum anume este potrivit și demn să ne raportăm la inevitabila moarte. De altfel, celebrul enunț logic (Toți oamenii sunt muritori / Socrate este om / Socrate este muritor) redă schema elementară a raționamentului clasic din logica formală aristoteliană, dar, totodată, acest raționament poate fi considerat și primul element al teoriei etice: trebuie să învățăm cum trebuie să trăim pentru că suntem oameni, suntem înzestrați cu rațiune, putem alege între virtute și viciu, suntem responsabili pentru actele și faptele noastre („suntem părinții faptelor noastre după cum suntem părinții copiilor noștri" – spunea Stagiritul) și, în fond, nu suntem decât simple ființe muritoare.

Am adus în prim-plan aceste două idei simple – locul moralei în viață, adică în istoria mare și-n cea mică a oamenilor, pe de o parte, și pe de altă parte, identificarea elementelor constitutive atât ale eticii ca teorie, cât și ale moralei, ca obiect al teoriei – motiv, pentru noi cel puțin, clar și evident: cine reușește să urmeze marile teorii etice *este* o ființă morală demnă de respect și admirație, iar cine locuiește în etic – evitând în chipul cel mai firesc cu putință formalismul conformist sau ostentația moralizatoare – poate lărgi, alături de alții aidoma lui, fruntariile moralității, mărind totodată, și *locul moralei* în cuprinsul tensionat al valorilor sociale și spirituale. E de presupus atunci că acest loc este augmentat prin valori-virtuți precum: curaj în detrimentul

lașității; cumpătare, prudență, măsură și nu nesocotință, nestăpânire și cădere în hybris; încredere, bună-voință și generozitate și nu suspiciune, rea-credință sau invidie plină de răutate; fidelitate și gratitudine, compasiune și iertare, în opoziție cu nerecunoștința și infidelitatea, cu fără-de-mila și intoleranța neiertătoare. Căci, în fond, ceea ce se numește prin expresia *locul moralei* în lume și printre semeni, este un sinonim deplin al spiritului pacific, al reciprocității binevoitoare, dar și a bucuriei simple, dezinteresate, pentru că *ceilalți* au parte de ceea ce ei merită: tratament egal și demnitate; dăruire și sacrificiu manifestate atunci când *au* nevoie.

Putem, prin urmare, spune că există o frățietate de fundament între etică – teoria care *recomandă* – și morala-instanța care *comandă* cum trebuie să trăiești în registru etic. Dacă toată lumea ar respecta și urma cu strictețe normele și prescripțiile etice formulate ca recomandări imperative, imoralitatea ar fi un fapt de irealitate. Ceea ce nici măcar nu poate fi luat în calcul pentru că ar nesocoti, printre altele, datele constitutive ale naturii umane. Or, tocmai pentru că nu suntem sfinți, ci simpli oameni, face ca morala să poată fi considerată ca o entitate *necesară* pentru orice societate particulară, fără nicio excepție. Dar, frățietatea de care vorbeam mai sus – dintre a gândi *ce* este binele, datoria, drepturile sau responsabilitățile și *a fi* într-adevăr bun, a-ți face datoria în chip deplin și necondiționat, a respecta drepturile universale ale omului, a fi liber și prin aceasta răspunzător de tot ce făptuiești – ne obligă să formulăm și alte propoziții aflate în același registru de generalitate. Prima dintre ele. Teoriile etice standard – includem aici toate

variantele *deontologismului*, se înțelege, întâi de toate, kantianismul, *utilitarismul*, cu cele patru variante ale sale (*acțional, al normei, al preferinței, al bunăstării*), *eticile virtuții și ale binelui* (aristotelice și nearistotelice) și, deloc la sfârșit, *etica grijii* – au definit, într-un fel sau altul, același obiect de fond care, din perspectiva unei operații strict cognitive, poate fi numit: *elementele primare* ale moralei ca fenomen obiectiv și ale moralității ca stare și ca prag de ordin subiectiv. În fapt, ori de câte ori s-a pus problema conceptualizării *moralei ca morală*, decupând părțile ei constitutive într-un întreg autonom – separat față de magic, mitic, religios, dar și față de util, estetic, juridic sau politic – s-a ajuns, inevitabil, să fie identificate *elementele* prime ale moralității, văzute atât *ca act al conștiinței*, cât și totodată, *ca fapt de viață*. Sună atât de banal, acum, să constați, de pildă că, morala elementară este pentru iudeul Vechiului Testament, *fapta* în acord deplin, fără niciun rest, cu poruncile Decalogului și cu cele 613 comandamente ale Torei; că actul moral elementar începe la Socrate-Platon-Aristotel, prin cunoașterea rațională, singura care poate garanta identitatea binelui cu adevărul; că înțeleptul stoic atinge prin ataraxie starea morală elementară; că pentru creștinul originar, paradigmatic, morala elementară este perfect suprapusă cu sfințenia elementară și că, ambele sunt derivate integral din imitarea prin credință a patimilor lui Hristos; că pentru Hobbes morala elementară este sinonimul depășirii prin contractul social a stării de natură (în care viața omului este singuratică, săracă, urâtă, sălbatică și scurtă); că pentru Rousseau, morala elementară este un compus adânc înrădăcinat în natura umană, prin intermediul a două valori – mila și iubirea – anterioare

rațiunii; în fine, că, pentru Kant, morala pură, morala elementară este sinonimul „practicului", deci, în termenii aceluiași autor, „a tot ceea ce este posibil în domeniul libertății"; și, mai precis: primește un conținut moral deplin numai acea faptă a unei ființe raționale care îndeplinește, simultan, două condiții, ambele obligatorii: acordul cu imperativul categoric și respectul necondiționat pentru legea morală în sine.

Pe bună dreptate s-ar putea obiecta la cele afirmate până acum că toate aceste aserțiuni sunt lucruri arhicunoscute. Nu numai că nu contestăm acest adevăr, dar înțelegem să-l și întărim, spunând, în plus, că din punctul de vedere al istoriei teoriilor etice majore nu se poate să nu observăm o certă coerență și consistență logică a acestora în problemele fundamentale. Probabil că, așa ceva l-a determinat, de exemplu, pe eticianul australian contemporan Peter Singer să constate, oarecum uimit, că, dincolo de un anumit tablou, la prima vedere descumpănitor al construcțiilor sistematice din gândirea etică universală – tablou care poate fi generator de confuzii pentru un necunoscător – se conturează, în fapt, nimic altceva decât un conflict recurent, insolvabil, între, pe de o parte, o etică bazată pe *reguli ale corectitudinii* și, pe de altă parte, o etică întemeiată pe *consecințe*. Ce este relevant în acest context? Că orice încercare de descriere, de explicare și/sau interpretare a naturii eticii ne dezvăluie două fețe ale aceluiași obraz: trebuie să trăim, fie admițând ca fiind importante datoriile, obligațiile, regulile, fie acordând același rol, consecințelor actelor și faptelor omenești. Dar, și într-un caz și în celălalt este vorba de *o* teorie etică, în care este conținută ideea că, în primă și ultimă analiză, referentul principal este *moralitatea*, deopotrivă, atât a regulii cât și a faptei.

Sunt în opinia noastră câteva repere bibliografice, de neeludat pentru oricine este interesat de conceptul de morală elementară. După cum se va vedea în cuprinsul cărții, profesorul meu, Niculae Bellu este creatorul, la începutul anilor '70 ai sec. XX, a expresiei conceptuale: *situația morală elementară*. Raționamentul, prescurtat, poate fi astfel redat: dacă ipoteza filosofico-istorică a lui Hegel și Marx se confirmă în datele-i esențiale (adică, augmentarea progresivă a gradului de libertate pentru umanitate ca întreg) atunci proiectul kantian din *Întemeierea metafizicii moravurilor* (1785) și *Critica rațiunii practice* (1788) al omului văzut ca un obiect moral ce are o valoare infinită și unică poate aspira la statutul de *etică a viitorului*. În cuprinsul situației morale elementare – definite ca fiind o convergență dintre emancipare și moralitate în toate sferele vieții – inumanități și imoralități existențiale, frecvente tragic și absurd în istorie, pot fi diminuate, marginalizate și rațional administrate prin „tot ceea ce este posibil în domeniul libertății". Același autor a nutrit convingerea fermă că în societatea dinamică a globalizării și a exploziei tehnologiilor informației, *locul* și, mai ales, *ponderea eticului* se vor afla într-o creștere substanțială: nu neapărat numai din considerente moraliste ci, din necesitate rațională. Or, sugerează Bellu, evaluarea situației morale elementare trebuie întreprinsă, simultan, atât după criteriile deontologismului kantian, cât și după cele ale utilitarismului, mai ales în variantele sale ultime: ca utilitarism al regulii, al preferinței și al bunăstării.

Pentru noi, conceptul de morală elementară este întru totul corelabil, în literatura etică recentă cu propunerea formulată de James Rachels: a *moralității fără hybris*. Nu

mai poate fi atunci nicio mirare că și la acest autor viața morală deplină – viața fără hybris – presupune joncțiunea a două principii, cel al judecății imparțiale (din utilitarism) și cel al respectului pentru persoane (din kantianism).

În fine, argumente teoretice consistente pentru conceptul de morală elementară ne sunt oferite de André-Comte Sponville în recenta sa carte: *Le capitalism est-il moral? Sur quelques ridicules et tyrannies de notre temps*, Albin Michel, 2004, atunci când apără *morala ca morală* de tendințele anexioniste ale celorlalte „ordine": cel științific-tehnic-economic (care funcționează sub categoriile *posibil-imposibil*), și cel juridic-politic (funcționând în limitele categoriilor *legal-legitim*). Fără să intrăm în detaliile și prelungirile acestei demonstrații afirmăm doar că situația politică elementară sau situația legală elementară ajung la limită să accepte, de pildă, *ticălosul legalist*, ceea ce din perspectiva situației morale elementare nu poate fi nici măcar conceput. În fapt, nicio lege juridică nu interzice egoismul, răutatea, ura și, cu excepții legate de contracte comerciale, nu interzice nici măcar minciuna. Aici se întinde un vast orizont întunecat al spectrului ticăloșilor legaliști.

Situația morală elementară poate fi gândită și ca identificare obligatorie a câtimii de moralitate din orice act și fapt omenesc. Acest *element* seamănă cu *elementele* din celebrul tablou al lui Mendeleev în sensul că, așa cum niciun element chimic nu poate lipsi din natură, tot așa, din tabelul moralității nu pot lipsi elemente precum: *presupoziția existenței celorlalți, intenția bună, capacitatea empatizării, tendința spontană sau rațională de-a universaliza maxima voinței tale*, și, deloc la urmă, *rezultatul, consecința, fapta*

ta. Există un „test" intuitiv al moralei elementare: sesizăm brusc faptul că, o simplă absență (nu te gândești la ceilalți, nu ți-e milă de cel aflat în suferință, nu suferi pentru nedreptatea de care afli etc.) ne scoate din spațiul moralității și ne include în imoralitate. Tocmai de aceea preferăm acest termen de morală elementară și nu pe cel de *morală minimală* pentru simplul motiv că primul este mai clar pentru oricine și mai aplicabil pentru orice context, în timp ce, al doilea este mai imprecis și mai expus la relativizări. Simplu spus, cel ce acceptă ideea de elementaritate morală nu va fi dispus să găsească justificare pentru absențe precum cele mai sus-menționate, în timp ce, în numele moralei minimale se tot poate coborî, puțin câte puțin, pe nesimțite, până la producerea răului ireversibil. În fapt, și în orice „lume a vieții" este necesar să operăm cu judecăți sigure, să aplicăm criterii și să ne raportăm la standarde. Acestea fie sunt aplicate, fie nu sunt aplicate. În aceasta constă coerența interioară a moralei, în aceasta constă severitatea obligatorie a judecății și aprecierii morale. În ultimă instanță elementaritatea morală este sinonimă cu afirmația: ori ești cinstit ori ești necinstit; se înțelege deci că nu poți fi *stricto sensu*, nici „prea cinstit" nici „minimal cinstit".

În această accepție, omul moral elementar este onestul etern. Creativitatea onestului dintotdeauna este tocmai de aceea atât de aproape, până la identitate, de naivul și predispusul veșnic la sacrificiu altruist; viața sa este o ascensiune aparte care scurtcircuitează urile, invidiile, resentimentele și alte asemenea componente ale psihismului primar, transformându-le în opusul lor: iubirea (ca philia și agape), recunoașterea bucuroasă a calităților celorlalți și comunicarea

empatică spontană cu orice nedreptățit, cu orice defavorizat – de la cel mințit, înșelat, furat, până la cel ucis sau distrus mișelește. Permanența onestității în așa ceva constă în a respecta în mod firesc, neostentativ, prescripțiile și poruncile, interdicțiile care au un sens universal. Omul Decalogului, am spus deja, *ca om al faptei etice*, nu al promisiunilor deșarte, este o exemplificare paradigmatică a onestității, a cinstei, ca trăsătură a moralei elementare.

În neașezata societate din prelungita tranziție autohtonă două tendințe nu pot să nu ne atragă atenția; pe de o parte maniheismul din judecățile publice și, pe de altă parte, relativismul sceptic tradus, nu arareori în expresia: „tot ce se poate spera în viața noastră cea de toate zilele este atingerea moralei minimale". Ambele atitudini produc, până la urmă, în spațiul public românesc o neîncredere în morală, în *morala ca morală*, adică, în fond, o neîncredere în *temeiul* moral al valorilor democratice originare. Or, libertatea, viața, demnitatea, fericirea, dreptatea, bunăstarea, presupun obligatoriu valorile morale pozitive, cele numite „virtuți" într-o tradiție de gândire, sau numite „reguli imparțiale de corectitudine morală", într-o altă tradiție etică.

Ideea de morală elementară nu intră în conflict cu accepțiile atât de clar conturate ale conceptului de morală minimală din opera lui Theodor Adorno sau Andrei Pleșu. Cum ai putea să nu fii de acord cu premisa primului că nazismul a suprimat brutal prin camerele de gazare orice minimă considerație pentru *anumite* ființe umane? Din contră, în tot ce urmează în această carte, Shoah-ul, Holocaustul sunt luate ca repere ultime, absolute, pentru definirea tocmai a acelei situații în care nevoia elementară de etic s-a

întâlnit, în chip abominabil, înfricoșător cu distrugerea programată, cu rațiunea instrumentalizată pentru a desființa, fizic, psihic și moral, întreaga comunitate evreiască din cuprinsul speciei omenești. De asemenea, cum ar putea fi contrazis, cel de-al doilea, compatriotul și colegul meu respectat, când afirmă că există un minimalism etic, unul ușor recognoscibil în intimitatea vieții cotidiene prin stări precum: „somnolența diurnă, cumințenia irespirabilă a atitudinii, cenușiul valorilor"? Sau, dacă *minimalismul etic* este identificat cu „omul mediocru" – „depozitarul cel mai perfid al mizeriei morale", ființă caracterizată prin „ipocrizie și carența spontaneității morale", atunci, și cu aceste precizări, acordul nostru cu o asemenea abordare nu poate fi decât total.

Seria interogațiilor vizând geografia eticului continuă și-n ceea ce-i privește pe autorii menționați, după cum ea este considerată deschisă și pentru noi sub acest aspect, credem esențial: nimeni, aproape niciodată, într-o viață de om nu este *a priori* scutit de imoralități minimale sau maximale; evaluarea câtimii de moralitate este un fapt în care se topesc și contopesc atâtea elemente încât a-l vedea și simți tocmai pe cel strict etic reprezintă o performanță în sine, numită *competență morală*. Cine stabilește ce ne lipsește pentru a împlini morala elementară în situațiile noastre de viață? Trebuie să recunoaștem, rareori noi înșine, și atunci, *a posteriori*. Ce reprezintă *absență* se poate stabili, totuși apelând la criteriile tacit acceptate în marile teorii ca ținând de *actul moral primar*. Constatăm astfel că, uneori, ne lipsește spontaneitatea conștiinței, alteori, incapacitatea temporară sau cronică de a discrimina între valori și fapte, alteori confuzia planurilor (judecăm eticul de pildă, din punctul de

vedere al puterii – „el *poate*, deci este bun" – sau al averii – „el *are*, deci este moral să mă supun"), altădată nu avem destulă voință sau curaj de a înfrunta greutăți; alteori, lipsa se traduce printr-o indecizie, izvorâtă nu se știe din ce, și de unde. Suntem ființe ce purtăm cu noi precarități și vulnerabilități nu numai psihologice, ci și fragilități de ordin moral. Morala elementară tocmai așa ceva pretinde: să nu dezarmăm umili și umiliți dinainte, să avem curajul de a trăi cum trebuie, deci nu oricum și nu la întâmplare. Pentru aceasta n-ar strica un exercițiu de tip etic, – în niciun caz unul de „admirație" penibilă față de noi înșine – ci unul de spirit interogativ: „ce înseamnă pentru mine să trăiesc *cum trebuie*?" Avem nevoie de acest socratism etern pentru a putea îndrăzni să locuim în situația morală elementară.

Din punctul de vedere al moralei elementare, a gândi, de pildă, că cineva este bogat sau sărman, puternic sau slab, influent sau lipsit de orice capacitate de a le impune celorlalți dorințele sau interesele sale, înseamnă a recunoaște apăsat că toate aceste calificări sunt stricte categorii *ideologice*, prin urmare, simple opinii lovite de fals. În accepția noastră, morala elementară este opusul oricărei forme de tiranie a opiniei; ea este, de asemenea, opusul „barbariei ultra-liberale" (a tiraniei pieței); este opusul „barbariei politice" (a totalitarismelor de dreapta sau de stânga extreme); este contrariul „barbariei moralizatoare" (a celor ce se văd pe ei înșiși ca fiind puri și duri); este opusul „tiraniei superiorității angelice" – fie că angelismul este „legitimat" din punct de vedere moral, fie din perspectivă religioasă, fie chiar din unghi etic (André Comte-Sponville). În acelați timp, suntem în stare de a atinge morala elementară nu pentru că ar exista cumva, o *substanță* eternă, sau o *esență* angelică a naturii noastre în ipostazele

menționate. Oricum, nișa moralei elementare în cuprisul existenței umane este inevitabil îngustă și limitată de „cearta" dintre celelalte valori cu valorile morale. Faptul că morala deplină înseamnă împăcare, cooperare, pacificare, iubire și milă nu-i ușurează acesteia misiunea de a se impune și de a genera mai mult sau mai puțin spontan situații morale elementare.

Din păcate, nu s-a structurat încă o pedagogie morală a parcursului democratic pentru a-i deprinde pe oameni să găsească, în actele simple ale vieții lor, elementul moral încapsulat în acestea. Uităm adesea că morala elementară începe *și* cu cel dispus sau predispus s-o găsească, căutând-o.

Pe de altă parte, instituțiile însele ar trebui și ele să dea tonul unei lupte pe tărâm etic. Frățietatea dintre cele două instanțe – conștiința de sine morală și instituțiile bazate pe reguli – iată, o posibilă *cale regală* pentru a se asigura *autenticitatea* reconstrucției spațiului public autohton pe coordonatele originare ale democrației.

* * *

Cu certitudine scrierea acestei cărți ar fi fost imposibilă fără influența exercitată asupra mea, în orizont intelectual și moral, de profesorii mei de etică și estetică: *Niculae Bellu, Ion Ianoși, Stelian Stoica*. Iar, cine va citi până la capăt volumul o să constate singur că le sunt dator, în multe privințe, și tuturor celor pomeniți între aceste coperte.

Din nou, fără îndemnurile prietenești ale lui *Petre Roman*, aș fi renunțat probabil, să mai meditez asupra acestui subiect, pentru nu puțini, considerat inactual, chiar anacronic.

I. Morala elementară și fundamentele etice ale iudeo-creștinismului

După înfrângerea fascismului și prăbușirea comunismului, societatea deschisă trece, se pare, ea însăși, printr-o adâncă criză, printr-o pierdere a coerenței, a decenței, a generozității și a măreției.

Norman Manea

1. Temeiurile moralei deschise și avatarurile societății deschise*

1.1. *Ideea de morală deschisă – o provocare pentru condiția umană.*

În acest capitol dorim să formulăm în mod direct câteva interogații, credem, importante.

Prima dintre ele: ce loc ocupă gândirea etică iudeo-creștină (și evident conexiunile ei cu filosofia elină și latină)

* Acest capitol reprezintă o continuare și dezvoltare a unor idei din articolul publicat în Revista Studia Hebraica (editor Felicia Waldman) nr. 2, 2002, pp. 128-134, intitulat *The Judeo-christian Sources of Henri Bergson's open Morals.*

în descoperirea și dezvoltarea conceptului de morală deschisă? Această întrebare este întru totul legitimă după Holocaust și din prisma noilor forme de fascism religios non-creștin și anti-occidental developate după 11 Septembrie 2001.

A doua: dacă acceptăm ideea lansată de Habermas și Ratzinger că există „patologii ale religiei" și „patologii ale rațiunii" atunci apare obligația de a ne gândi cum anume gestionează *societatea deschisă* patologiile ivite din tensiunea nenumăratelor morale închise cu morala deschisă, așa cum a fost aceasta definită de Henri Bergson, cu un an înaintea accederii la putere a nazismului.

A treia chestiune: este o arhibanalitate să spunem că istoria nu se repetă, dar putem spune că ea se *aseamănă* în anumite momente ale ei. O similaritate poate fi aceea dintre anii '30 și primii ani de după 2000. N-ar strica deloc să analizăm structurile „patologiei rațiunii" – inclusiv patologia anticreștină și antisemită – din prima secvență istorică menționată și structurile „patologiei religiei" din spațiul non-occidental și non-iudeo-creștin actual. În fond, cele două forme de „patologii" sunt în directă relație cu ceea ce am putea numi *fragilizarea rațiunii* sub impactul cuceririlor civilizatorice pe care chiar rațiunea instrumentalizată le-a făcut posibile. „Păcatele" omenirii civilizate, de care vorbește Konrad Lorenz, pot fi ele oare ispășite prin simplu apel la principiile moralei deschise, acum după cvasitriumful *societății deschise* de după încheierea războiului rece?

Aceste interogații ne-au devenit mai clare după ce-am audiat în mai 2006 la Centrul de Studii Iudaice din

Universitatea București, conferința Excelenței Sale Rabinul Mordechai Piron intitulată *Ideea Divinității în etica iudaică*. Din substanța expunerii ne-au atras atenția două fapte aflate într-o puternică legătură cu propozițiile de mai sus. În primul rând, autorul a adus argumente consistente pentru preeminența criteriului teocentric în fața celui antropocentric nu numai pentru gândirea etică iudaică, ci și pentru gândirea etică responsabilă de astăzi. Absolutul valorilor morale – într-un raționament succint al autorului conferinței – nu poate fi susținut doar antropocentric, pentru esențialul motiv că, experiențele umane depun mărturie pentru relativ și relativizări. De asemenea, monoteismul etic al gândirii iudaice are ca punct arhimedic al său ideea conform căreia fundamentul cooperării dintre om și Dumnezeu este supunerea față de Creator, care trebuie să se exprime prin *ascultarea legii morale*. Or, această lege morală cuprinde două comandamente, *justiția și dreptatea*, iar primul precept al legii justiției constă în admiterea caracterului sacru al vieții umane. În fapt, putem adăuga noi, aceste caracteristici sunt definitorii pentru ceea ce Henri Bergson va numi *morala deschisă, o invenție*, acesta este termenul potrivit, a gândirii etice iudeo-creștine. În această ordine de idei, Mordechai Piron arăta că, *în* chiar formula binecunoscută „Iubește-l pe aproapele tău ca pe tine însuți; Eu sunt Dumnezeu!" esențială este partea finală „*Eu sunt Dumnezeu*". Și atunci întrebarea care apare imediat este: cum se compatibilizează ideea acestui tip de monoteism etic cu lumea desacralizată și relativist sceptică a postmodernității? Sugestia formulată în registru sapiențial de autorul menționat sună astfel: oare nu puține dintre

nenorocirile prezentului provin din *dificultățile* universalizării ideii de morală deschisă în societatea globală actuală?

Al doilea fapt, evidențiat pregnant în conferință, poate fi redat pe scurt astfel: se uită prea adesea că „primul act istoric" este, totuși fratricidul (Cain și Abel), iar, aprioric, omenirea, în orice moment și nivel al civilizației, nu este scutită de nenorociri și catastrofe, după cum, atât de inspirat știau acest adevăr crud Profeții poporului lui Israel.

Asemenea premise și crâmpeie de interogații ne-au determinat să poposim asupra a doi gânditori, Henri Bergson și Karl Popper care au meditat acum 70-80 de ani la aceste fapte istorico-etice.

Al treilea fapt l-am reda tot printr-o judecată elementară interogativă: sunt oare create condiții *necesare* și *suficiente* pentru o *re-frățietate* a iudaismului cu creștinismul?

Mai precis, cum privim această posibilă frățietate în condițiile în care s-au formulat, cel puțin, două ipoteze divergente: una optimistă cu privire la virtuțile Iluminismului, prin Habermas și alta mai rezervată, prin Alasdair Mac Intyre, concentrată în formula, „de ce a trebuit să eșueze proiectul iluminist de legitimare a moralei"? Oricum, mai ales după „primul eveniment istoric mondial" interogațiile vizând această temă gravă sunt ridicate de Habermas astfel, aproape obsesiv (în Giovanna Barradori Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, USA, 2003 ed.rom. 2005) în următorii termeni: problema nu constă în aceea că Iluminismul ar fi eșuat „ca proiect intelectual, ci că atitudinea critică originală față de istorie a

acestuia s-a pierdut, deschizând calea pentru *barbarismul politic*" (s.n.). Și mai exact: dată fiind valoarea *universală* a instituțiilor democratice (așa cum și-a imaginat rațional Iluminismul istoria), conjuncția dintre tradiția universalismului etic iudaic și a celui creștin nu reprezintă altceva decât un fundament care trebuie, mereu și mereu, reafirmat și reîntărit. Nu altceva afirma, în acest context, Derrida atunci când (în interpretarea Giovannei Barradori) considera că „*universalismul* (s.n.) este ceea ce urmăresc instituțiile republicane și participarea democratică în cruciada lor infinită pentru dreptate. Această cruciadă are sorți de izbândă numai dacă suntem capabili să ținem seama de noțiunile de republicanism și democrație, instituție și participare, nu la modul absolut, ci ca niște construcții a căror validitate evoluează în timp și, prin urmare, necesită o constantă revizuire".[1]

Tocmai de aceea, în ceea ce ne privește, considerăm că ar trebui *revalorizate* din trecut ideile lui Bergson și Popper, iar din prezent, operele a trei autori: Habermas, Derrida și Ratzinger.

Chiar cu riscul de-a spune lucruri cunoscute am dori să accentuăm apăsat următoarele întrebări sau simple constatări.

Prima: în condițiile în care *globalismul* coexistă tensionat și tragic, uneori catastrofic cu *tribalismul*, devine cel puțin problematică, dacă nu chiar puțin responsabilă – *tendința* puternică manifestată în educație la nivel global de-a *privilegia* interesul doar pentru *societatea deschisă* în detrimentul *conținuturilor* moralei *deschise*. Care ar fi *testul* și teoretic și empiric pentru a vedea această asimetrie?

„Deficitul de valori fundamentale", vor spune unii autori (inclusiv George Soros de ex); „deficitul moral" al lumii actuale, vor spune aproape identic cei trei autori menționați mai înainte. În fond, mereu și mereu, din motive diverse în timpul Războiului rece, din altele acum, s-a conservat iluzia că *societatea deschisă* se află în toate palierele ei, în relație de *frățietate cu morala deschisă*.

A doua constatare poate suna patetic sau naiv, sau amândouă deodată; „*înapoi la Bergson*". Știm cu toții raționamentul lui: fără monoteismul etic iudaic n-ar fi fost posibilă nici apariția și nici impunerea ideii de *morală deschisă*.

* * *

1.2. *Ideea de societate deschisă și de morală deschisă la Karl Popper și Henri Bergson*

Pentru publicul larg, cartea cea mai cunoscută a lui Karl Popper a fost și, probabil, va fi încă mult timp de acum înainte, *Societatea deschisă și inamicii ei* (The Open Society and Its Enemies)[2] lucrare scrisă, „departe de lumea dezlănțuită" în Noua Zeelandă în timpul celei de-a doua conflagrații mondiale. Cu un deceniu și ceva înainte, în 1932, Henri Bergson publica „etica" sa, *Cele două izvoare ale moralei și ale religiei* (Les deux sources de la morale et de la religion)[3]. Carte care, surprinzător, n-a trezit un interes pe măsură, în afară de cercurile intelectuale. În mod deliberat, Popper nu pomenește războiul („nici războiul, nici vreun alt eveniment contemporan n-a fost explicit menționat în carte")[4] în timp ce Bergson nu numai că-l amintește, dar îl și cercetează în două paragrafe distincte *La société naturelle*

et la guerre și *La guerre et l'âge industriel*, paragrafe venite în mod firesc în prelungirea celui intitulat *Société close et société ouverte*, din ultimul capitol al cărții, *Remarcques finales. Mécanique et mystique*. Mai mult, Bergson găsește de cuviință să-și încheie opera sa morală prin următoarele afirmații grele de responsabilitate: „L'humanité gémit, à demi écrasée sous le poids des progrès qu'elle a fait. Elle ne sait pas assez que son avenir dépend d'elle. A elle de voir d'abord si elle veut continuer à vivre. A elle de se demander ensuite si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, le fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux"[5].

Oricum, există o „potrivire" involuntară între cele două cărți: cea a filosofului francez apare cu un an înaintea instalării lui Hitler la putere în Germania, în timp ce opera austro-britanicului vede lumina tiparului cu un an înaintea sfârșitului celui de-al III-lea Reich. Dincolo însă de asemenea constatări se conturează, într-un fel, miza comună a celor două întreprinderi teoretice: cum își poate administra umanitatea – în cuprinsul celor două tipuri de societate, *închisă* și *deschisă* – propriul parcurs, astfel încât autodistrugerea să fie evitată. În fapt, Bergson este cel care a propus și a impus conceptele de *societate închisă* și de *societate deschisă*, iar Popper este cel care a impus definitiv, *și* în conștiința publică, mai ales, *ideea de societate deschisă*. Bergson nu avea cum să-l pomenească pe Popper pentru aceste concepte, dar Popper, da, ceea ce se poate ușor urmări dacă nu în textul cursiv al operei sale monumentale, atunci măcar în *Note*, și anume, de câteva ori. Mai mult, merită să remarcăm că, prima

notă (de la sfârșitul volumului I) intitulată *Notă la introducere* sună astfel: „Termenii *societate deschisă și societate închisă* au fost folosiți, după câte știu, pentru prima dată de Henri Bergson în *Cele două izvoare ale moralei și ale religiei*. În ciuda deosebirii considerabile dintre modul în care folosește Bergson acești termeni și modul în care îi folosesc eu (deosebire datorată abordării fundamental diferite a aproapei fiecărei probleme de filosofie), există, recunosc, și o anumită asemănare (cf. caracterizarea bergsoniană a societății închise drept «societate umană proaspăt ieșită din mâinile naturii»). Principala diferență este însă următoarea: termenii mei indică așa-zicând, o *distincție rațională*; societatea închisă se caracterizează prin credința în tabuuri magice, pe când într-o societate deschisă oamenii sunt în stare să se raporteze într-o anumită măsură critic față de tabuuri și să-și bazeze deciziile (după discuție) pe autoritatea propriei lor inteligențe. Bergson, pe de altă parte, are în vedere un fel de *distincție religioasă*. Așa se explică faptul că putem privi societatea sa deschisă ca pe un produs al intuiției mistice, în timp ce eu sugerez... că misticismul poate fi interpretat drept o expresie a nostalgiei după unitatea pierdută e societății închise și, deci, drept, o reacție împotriva raționalismului societății deschise. Din felul cum folosesc eu... termenul «societate deschisă» se poate vedea că există o anumită asemănare cu termenul «marea societate» al lui Graham Wallace; termenul meu poate fi aplicat însă și la o «societate mică» de felul Atenei din vremea lui Pericle, în timp ce, pe de altă parte, ne putem imagina posibilitatea ca o «mare societate» să fie întepenită și închisă. Există, probabil, o asemănare și între termenul meu de «societate deschisă» și termenul folosit de Walter

Lippman drept titlu al admirabilei sale cărți *Societatea bună*".[6] Mai departe, în Nota 59-2 de la capitolul 10, Popper va deschide și alte pârtii de interpretare: „Am putea să mai facem aici observația că în secolul al XIX-lea, mai ales la Hegel și la Bergson, întâlnim un *misticism evoluționist*, care, preamărind schimbarea, pare să se afle în directă opoziție cu ura față de schimbare a lui Parmenide și Platon; și totuși, experiența subiacentă a acestor două forme de misticism pare a fi aceeași, după cum se vede din faptul că ambele vădesc o preocupare excesivă pentru schimbare. Ambele sunt reacții la experiența înfricoșătoare a schimbării sociale; una combinată cu speranța că schimbarea poate fi oprită; cealaltă cu o acceptare oarecum isterică (și în mod neîndoielnic ambivalentă) a schimbării ca fiind reală, esențială și binevenită"[7]. În fine, ultima notă (din cap. 24) în care se face o trimitere la cel ce a inventat cuplurile conceptuale societate închisă – societate deschisă și morală închisă – morală deschisă sună astfel: „Privitor la lucrarea lui Bergson *Cele două izvoare*, sunt întru totul de acord că în orice gândire creatoare există un element irațional sau intuitiv; dar un asemenea element poate fi găsit și în gândirea științifică rațională. Gândirea rațională nu este ne-intuitivă; ea este intuiție, dar nu necontrolată, ci *supusă la teste și încercări de infirmare*. Aplicând această constatare la problema creării societății deschise, admit că oameni de felul lui Socrate erau inspirați de intuiție; dar, admițând acest lucru, cred, totodată, că *raționalitatea* este trăsătura prin care întemeietorii societății deschise diferă de cei ce au încercat să oprească dezvoltarea ei și care erau și ei, cum e cazul cu Platon, inspirați de intuiție – însă de o intuiție necontrolată de cerința rezonabilității"[8].

Ce se poate constata la o primă privire? În primul rând, faptul că, mult mai preocupați au fost – și teoreticienii și practicienii politicii sau eseiștii – de *ideea societății deschise* decât de cea a *moralității deschise*, astfel încât deloc întâmplător, Popper a fost mult mai mult invocat și evocat decât Bergson și aceasta atât în timpul Războiului rece cât și-n perioada imediat următoare Căderii Zidului Berlinului. Ce anume a determinat un asemenea accent prioritar nu va putea fi explicat doar în limitele unui simplu studiu, dar, o ipoteză simplă poate fi totuși, formulată. Astfel, descrierea de către Popper – în termeni precumpănitori de competența istoriei ideilor sau ai sociologiei și psihologiei – atât a societății deschise cât și a celei închise, a fost de natură să fie receptată și de către cei din Est cât și de către cei din Vest (chiar dacă din motive diferite) ca fiind ceva familiar, ceva ușor de înțeles, și într-un fel, ceva ce angaja memoria fiecăruia. Cel de-al doilea motiv al interesului primar pentru Popper în detrimentul lui Bergson ține de însăși substanța filosofiei bergsoniene, adică de vitalismul doctrinei sale morale. Or, într-un chip pervers al dezvoltărilor psiho-spirituale din perioada ce a urmat prăbușirii totalitarismului nazist, obsedat de ideea „spațiului vital" și de lărgirea prin războaie a societății lor închise, puțini păreau dispuși să nu asocieze chiar deloc, fie și involuntar, cultul forței vitale din fascism și nazism cu întemeierea ideii de societate deschisă și de morală deschisă pe o formă de afirmare superioară a vieții, așa cum se întâmplă în viziunea lui Bergson. De fapt, pe bună dreptate, însuși Bergson era mâhnit de receptarea foarte timidă și incompletă a concepției sale morale. Oricum timpurile erau tulburi și opace în a oferi soluții raționale, fără recurs la

violență, iar, din păcate, el însuși va fi afectat de totalitarismul de dreapta, după ce în mai 1940 Parisul este cucerit, iar el octogenar fiind își petrece ultimele șapte luni de viață sub amenințarea cotidiană a discriminărilor provenite din înstăpânita morală închisă, cu nucleul ei dur, rasismul și antisemitismul. Al treilea motiv al interesului crescut pentru Popper și diminuat pentru Bergson poate fi căutat în chiar felul în care Popper s-a raportat la opera lui Bergson. După cum am specificat deja, Bergson nu apare în demonstrația principală din substanța cărții, ci, doar în sus-menționatele *Note*. Or, un atare procedeu este prin el însuși de natură să subevalueze importanța unei sau unor idei, în acest caz, să impieteze chiar asupra relevanței contribuției unui precursor al cuplului conceptual societate deschisă – societate închisă. Cu trecerea vremii și, mai ales, prin parcurgerea unor episoade tragice, precursorul Bergson este tot atât de important precum succesorul Popper.

Să urmărim, în liniile lor esențiale, cele două viziuni, clădite la suprafață, pe aceleași concepte pivot. Mai întâi Bergson. Este de notat faptul că Bergson n-a ezitat, de pildă, nici în *Energia spirituală* (1919) și nici în *Cele două izvoare*... să considere că „superior este punctul de vedere al moralistului". Aplicarea acestui criteriu înseamnă pentru el acceptarea ca adevărate a următoarelor idei: a) fundamentul moralei, în cele două ipostaze ale acesteia, trebuie căutat în *natură*, în chipul în care instinctul și inteligența au pus bazele „obligației coercitive" și apoi ale unei forme speciale de obligație care este *iubirea mistică pentru umanitatea însăși*; b) numai la om, și anume la „cei mai buni dintre noi", se continuă mișcarea vitală fără vreo piedică; c) creator moral, prin

excelență, este acel om, a cărui acțiune este în stare să intensifice acțiunea celorlalți oameni și, astfel „prin generozitatea ei, să aprindă, mai departe, focare de generozitate în ceilalți, d) „marii oameni de bine" dau dovadă de un „eroism inventiv și simplu"; ei i-au creat „virtuții drumuri noi"; ei sunt „destăinuitori de adevăruri metafizice" și, în ciuda faptului că se află în punctul culminant al evoluției, ei sunt „mai aproape de origini și fac să apară ochilor noștri impulsul care vine din adânc".

Simplificând, oarecum, raționamentul bergsonian, desfășurat pe două sute și ceva de pagini, putem să-l reducem la câteva propoziții: 1) nu există un singur fel de morală, având numai o sursă, o cerință sau un comandament unic: elanul vital a produs, deopotrivă, o morală închisă și o morală deschisă, iar deosebirea dintre acestea nu este doar una *de grad*, ci, una *de esență*; 2) mai precis: elanul vital, în înaintarea sa, a determinat apariția de societăți închise în cadrul speciilor himenoptere și în specia umană; 3) morala închisă este „expresia încă nefiltrată a naturii în om"; prin intermediul „sufletului închis", indivizii sunt legați puternic între ei printr-o *presiune* coercitivă cu ajutorul căreia societatea se impune, într-un sens nu numai imperativ, dar și univoc, de la exterior spre interior; această morală are o înfățișare *impersonală*, iar rezultatul maxim pe care-l poate atinge este cel de *satisfacție*; 4) dacă morala închisă se asociază cu „staticul", cea deschisă se asociază cu „dinamicul"[9] cu „sufletul, care se deschide"; în fapt, în timp ce morala închisă este cu atât mai pură și mai desăvârșită cu cât se reduce la niște formule impersonale, morala deschisă „pentru a fi pe deplin ea însăși, trebuie să se întrupeze într-o personalitate

privilegiată care devine un *exemplu*; generalitatea primeia rezultă din acceptarea «universală» a unei legi; generalitatea celeilalte derivă din comuna *imitație a unui model*; de ce oare au sfinții imitatori și de ce oare au antrenat marii oameni de bine mulțimile în urma lor? ei nu cer nimic și totuși obțin; ei nu au nevoie să *îndemne*, ei se mărginesc să *existe*, iar existența lor este *o chemare*"[10]. Prin urmare, pe de o parte, în morala închisă avem *presiune, impersonalitate* și *satisfacție* iar, pe de altă parte, în morala deschisă avem de-a face cu trăsături definitorii precum *aspirație, model exemplar, bucurie*.

Aici intervine o deosebire notabilă între Bergson și Popper. Primul dintre ei, în conformitate cu programul său anti-intelectualist și intuiționist, va decreta că deosebirea, dintre morala închisă – adică dintre *solidaritatea* presupusă de familie și națiune – și cea deschisă – care implică un *elan de iubire* pentru întreaga umanitate, este o deosebire radicală, nu graduală, pentru simplul dar esențialul motiv că *trecerea* în acest caz nu se poate face prin simplă extindere, de la sentimentele de solidaritate socială la iubirea fraternă pentru omenire. Bergson nu va renunța niciodată să vorbească, în această ordine de idei, de intuiție mistică, fără de care însăși ideea de morală deschisă este la el, de neînțeles. După cum am văzut, pe de o parte Popper îl etichetează pe Bergson (alături de Hegel) ca împărtășind un „*misticism evoluționist*" (s.n.), iar pe de altă parte, găsește că, deși este întru totul de acord cu Bergson „că în orice gândire creatoare există un element irațional sau intuitiv", consideră totuși că „gândirea rațională nu este ne-intuitivă". Prin urmare, deși acceptă implicit teza lui Bergson, conform căruia raționalistul Socrate

este cel ce „deschide pe jumătate" sufletul spre ideea de morală deschisă, va concluziona în cu totul altă direcție: și gândirea rațională este intuiție, dar „nu necontrolată, ci supusă la teste și încercări de infirmare". Iar, aplicând această constatare la „problema societății deschise – va nota Popper – admit că oameni de felul lui Socrate erau inspirați de intuiție; dar admițând acest lucru, cred, totodată, că *raționalitatea este trăsătura prin care întemeietorii societății deschise diferă de cei ce au încercat să oprească dezvoltarea ei...*"[11] (s.n.).

În fond, aici se află diferența cea mai importantă dintre cei doi. Astfel Bergson admite că Socrate reprezintă ambele morale (pe de o parte face din virtute o știință, iar pe de altă parte, declară că predică pentru că oracolul din Delfi a vorbit și a primit astfel o misiune) în timp ce „Iisus este misticul deplin", iar morala deschisă din Spiritul Evangheliilor a fost pregătită de morala stoică (numai că, ceea ce stoicii au spus „cu glas încet" și pentru înțelesul unor filosofi, creștinii au afirmat răspicat „pentru toți"). Ca inițiatori ai moralei deschise, ambii mor și devin personaje exemplare, eroi absoluți ai umanității; ambii au influențat printr-un îndemn morala și justiția; mai mult însă, justiția deschisă a Evangheliilor, spre deosebire de cea închisă a „legilor cetății", s-a manifestat prin efortul său de creații, anterior, prin Profeții poporului lui Israel, prin creștinismul propriu-zis[12] și apoi prin spiritul drepturilor omului din Revoluția franceză și cea americană. Raționamentul sună astfel: ideea modernă a democrației („motorul ei este iubirea" nu va ezita Bergson să afirme răspicat) și justiției – care cuprinde egalitatea și libertatea tuturor ființelor umane – țin de nevoia de lărgire a

elanului de iubire și-și află sorgintea în iudeo-creștinism. În fapt, misticismul complet, fără de care nu există nici religia dinamică, nici morala deschisă, nu este numai *viziune, empatie, extaz* – cum este interpretat acesta în mod obișnuit – ci, el este *acțiune, creație, iubire* fiindcă „adevărații" mistici se deschid pur și simplu valului care-i pătrunde, ei revelându-se „mari oameni de acțiune". Cum este posibil așa ceva? Misticii morali reușesc să îmbrățișeze întreaga omenire într-o singură iubire indivizibilă. Iar dacă omenirea nu trebuie considerată ca fiind un cerc lărgit al familiei sau națiunii (ultimele aparțin naturii și inteligenței, omenirea aparține elanului)[13] atunci, Bergson se simte îndreptățit să afirme; „iubirea mistică pentru omenire e cu totul diferită; ea nu prelungește un instinct, ea nu derivă dintr-o idee; nu e nici de ordin sensibil, nici de ordin rațional; este și una și alta în mod implicit, și, este cu mult mai mult, în mod efectiv, căci o asemenea iubire este la rădăcina însăși a sensibilității și a rațiunii, ca și a celorlalte lucruri; coincizând cu iubirea lui Dumnezeu pentru opera sa, iubire care a făcut totul, ea ar dezvălui aceluia care ar ști să o întrebe, secretul creației...; direcția ei este aceea a însuși elanului vieții; ea este elanul însuși comunicat în întregime oamenilor privilegiați, care ar voi să o imprime omenirii întregi și, printr-o contradicție realizată, să convertească în efort creator, acest lucru creat care e specia; în fine, să facă o mișcare din ceea ce, prin definiție, este oprire".[14]

În fapt, Henri Bergson arată explicit că *trecerea* de la prima formă a moralei la cea de-a doua a fost posibilă ca o extraordinară invenție istorică și spirituală: „Ce s-a întâmplat prin urmare [pentru a se face saltul de la morala închisă la

cea deschisă]? Cum de s-a ivit o nouă accepție a justiției și a dreptății, imposibilă anterior, nici a fi gândite, nici simțite? Să ne aducem aminte de *tonul, de accentul Profeților lui Israel*. Însăși vocea lor răsună în noi când se *comit* și se *admit* mari injustiții. Din negura veacurilor, ei își înalță protestul. *Sigur*, după momentul lor istoric, justiția a devenit, în chip special, mult mai cuprinzătoare. Justiția de ei propovăduită viza, înainte de toate, poporul ales, poporul lui Israel; indignarea lor împotriva nedreptății era însăși mânia lui *Iahve* împotriva neascultătorului lui popor ori împotriva dușmanilor acestui popor ales. Dacă unii dintre ei, asemenea lui *Isaia*, s-au putut gândi la o *justiție universală*, gândul lor se datorează faptului că *Israel*, distins de Dumnezeu dintre toate celelalte popoare, legat de Dumnezeu printr-un *contract*, se înălța atât de sus deasupra restului umanității încât, mai devreme ori mai târziu, *va fi oricum* luat drept *model*. Cel puțin, ei au împrumutat justiției *caracterul violent* păstrat de ea și imprimat mai apoi unei *naturi indefinit sporite*. Dar nici aceste sporiri nu s-au făcut de la sine, *singure*. Istoricul bine documentat va da fiecăreia dintre ele câte un nume propriu. Fiecare a fost o creație, iar părțile vor rămâne dintotdeauna deschise noilor creații. *Progresul decisiv* pentru materia justiției, așa cum *profetismul a fost pentru forma* ei, va consta în înlocuirea cu o replică universală cuprinzând *toți oamenii*, a republicii oprite la granițele *cetății*, care, chiar în interiorul cetății însăși, era legată doar de oameni liberi. Toate celelalte de aici decurg, căci dacă poarta a rămas deschisă creațiilor celor noi, și astfel va rămâne, probabil, pentru totdeauna, trebuie ca ea să *se deschidă*, iarăși și iarăși. Ni se pare neîndoielnic că acest al doilea progres, *trecerea de la*

închis la deschis, s-a datorat creștinismului, așa cum primul a fost fapta profetismului evreu".[15]

Fără să-l numească pe Henri Bergson în textul cursiv al cărții, autorul *Societății deschise și inamicii ei* definește în termeni aproape bergsonieni societatea închisă. Iată, poate, cel mai elocvent exemplu: „o societate închisă în sensul deplin al cuvântului poate fi pe drept temei *comparată cu un organism* (s.n.) Așa-numita teorie organică sau biologică a statului i se potrivește în mare măsură. O societate închisă seamănă cu o cireadă sau cu un trib prin faptul de a fi o unitate semi-organică ai cărei membri sunt ținuți laolaltă prin legături semi-biologice – de rudenie, conviețuire, participare la eforturi comune, la primejdii comune, la bucurii și necazuri comune. Ea este încă un grup concret de indivizi concreți legați între ei nu doar prin asemenea relații sociale abstracte cum sunt diviziunea muncii și schimbul de mărfuri, ci prin relații fizice concrete cum sunt atingerea, adulmecarea și vederea". Și, mai departe în același tip de raționament: „...într-un organism nu găsim nimic de genul luptei de clasă; celulele sau țesuturile unui organism, despre care se spune câteodată că ar corespunde membrilor unui stat, pot eventual să concureze pentru hrană; dar nu există vreo tendință inerentă din partea picioarelor de a deveni creier, sau din partea altor părți ale corpului să devină stomac. *Cum în organism nu există nimic care să corespundă uneia din cele mai importante caracteristici ale societății deschise*, competiția pentru statut între membrii ei, *așa-numita teorie organică a statului este bazată pe o falsă analogie* (s.n.). Societatea închisă, pe de altă parte, nu prea cunoaște asemenea tendințe. Instituțiile ei, inclusiv castele ei, sunt sacrosante, sunt tabu.

Aici teoria organică pare a se potrivi destul de bine. Încât nu ne surprinde constatarea că majoritatea încercărilor de a aplica teoria organică la societatea noastră sunt forme disimulate de propagandă pentru *revenire la tribalism*[16] (s.n.). Iar, dacă pericolul care pândește mereu societatea închisă este revenirea sau căderea în tribalism, atunci pericolul care este asociat în chip inerent societății deschise (dinamică individualistă propulsată de spiritul comerțului și competiției prin piața tot mai extinsă, în care mulți oameni se străduiesc să urce pe scara socială și să ia locurile altora) este acela ca aceasta să devină „o societate abstractă sau depersonalizată" cu activități desfășurate „între indivizi izolați" trăind în anonimat și cu puține sau inconsistente relații personale. Prin urmare, pe de o parte, în societatea închisă, tabuurile și atitudinea magică sunt cele care reglementează și domină rigid toate aspectele vieții (cu corolarul: atitudinea rațională și spiritul critic au o pondere neînsemnată în viața cotidiană a acestei comunități) în timp ce, pe de altă parte, în societatea deschisă valorile care domină sunt cele ale răspunderii individuale, ale rațiunii critice, prin urmare, ale eliberării „de tutela autorității și a prejudecăților". Într-o atare societate oamenii resping în mod firesc „autoritatea absolută a ceea ce este doar statornicit și tradițional" și încearcă să păstreze, „să dezvolte și să stabilească tradiții, vechi și noi, potrivite cu standardele lor de libertate, umanism și critică rațională". În fapt, pentru Popper diferența esențială dintre societatea închisă și cea deschisă constă în prezența doar în cel de-al doilea caz a două lucruri intercorelate: pe de o parte o diversitate a situațiilor de viață și, pe de altă parte, manifestarea inițiativei personale. În primul caz, în forma de viață

reglementată de tabuuri „*există puține probleme și nu există nimic realmente echivalent problemelor morale*” (s.n.). Se înțelege că, în cuprinsul societății închise, viața nu este problematică, în sensul că oamenii sunt feriți de povara deciziei și a responsabilității personale. Altfel spus, tipurile generale de a face sau a nu face ceva sunt predeterminate rigid și ele sunt învățate prea bine. Mai mult, Popper susține că această predeterminare e de-a dreptul absolută: absolută în sensul că nu poate fi pusă sub semnul întrebării și că, prin urmare, e lipsit de sens ca ea să fie transformată într-o problemă. Înseamnă că sunt contrapuse două modalități total diferite de raportare la situațiile de viață. Caracteristica societății deschise derivă din aceea că situațiile de viață sunt în mod inerent *schimbătoare* și că ele sunt receptate ca fiind *diverse*. Aceasta înseamnă că un membru al acestei societăți gândește astfel: eu trebuie să acționez într-un fel sau altul conform unor standarde, dar acestea nu sunt absolute și total sustrase rațiunii critice. În aceeași logică a demonstrației un individ ce aparține societății închise va gândi, conform lui Popper, ceva în genul: sunt obligat să acționez așa fiindcă în chip implacabil lucrurile stau astfel[17]. Sunt oricum câteva aspecte care-i apropie pe cei doi, Bergson și Popper, în ceea ce privește apariția societății deschise, după cum, între ei sunt și diferențe notabile în privința definirii moralității. Ambii consideră că apariția societății deschise, respectiv a moralei deschise, reprezintă un punct „revoluționar”, va spune Popper, „absolut nou”, va decreta Bergson. Popper nu va ezita deloc să afirme „că tranziția de la societatea închisă la societatea deschisă poate fi considerată una dintre cele mai *profunde revoluții* (s.n.) prin care a trecut omenirea”[18],

iar Bergson, nu va renunța niciodată la teza sa conform căreia „natura, care a vrut societăți mici a lăsat totuși ușa deschisă pentru lărgirea”[19] acestora astfel încât de la societatea închisă la societatea deschisă, de la cetate la umanitate[20] saltul între cele două morale se va produce, dar nu printr-o diferență de grad, ci printr-una de *esență*. În fapt, deși cei doi găsesc că vechii greci sunt cei ce au întrezărit posibilitatea unei societăți deschise, ei se deosebesc, oarecum, în interpretarea contribuției lui Socrate, Platon, sau a stoicilor și creștinismului pentru impunerea unei asemenea idei și promovarea unei asemenea noi realități sociale și morale. Am arătat deja că Bergson acordă un rol hotărâtor lui Socrate și Platon (și-n prelungire stoicilor) pentru intuiția unei noi morale, universale, care să-i cuprindă pe toți cei ce alcătuiesc umanitatea. Iată în formă concentrată și apropieri și diferențe între cei doi autori. Explicit, Popper va nota în acest context că „însăși apariția filosofiei poate fi interpretată... ca o reacție la prăbușirea societății închise și a credinței ei magice; ea este o încercare de a înlocui pierderea credinței magice printr-o credință rațională; ea modifică tradiția transmiterii unei teorii sau a unui mit, prin întemeierea unei noi tradiții – a tradiției de contestare a teoriilor și a miturilor și de discutare critică a lor”[21]. Or, Protagoras și Socrate sunt gânditori care consfințesc, în planul ideilor, trecerea de la societatea închisă la cea deschisă, trecerea de la tribalism la democrație. Prin intelectualismul său, adică prin teoria sa egalitară despre rațiunea umană ca mediu universal de comunicare, prin accentul pus pe onestitatea intelectuală și pe autocritică, precum și prin teoria sa egalitară despre dreptate (și ideea sa că este mai bine să fii victimă a nedreptății decât să fii nedrept cu alții),

Socrate în viziunea lui Popper „fără să fie un fruntaș al societății deschise, ca Protagoras", a făcut o critică Atenei și instituțiilor ei democratice, dar aceasta „a fost chiar genul de critică ce constituie viața însăși a democrației"[22]. Prin urmare, raționează Popper, Socrate și Protagoras, așa de diferiți în alte privințe, pot fi considerați teoreticieni ai societății și ai moralei deschise, dar, pe de altă parte, „Heraclit a fost primul dușman conștient al societății deschise"[23], iar Platon „un antemergător" al întoarcerii la neschimbare, la reglementare strictă a locului fiecăruia în cetate; și, mai mult, un antemergător al acelui tip „de apel la sentimente morale" menit să atingă „scopuri antiumaniste", recognoscibil apoi în regimurile totalitare. Iată interpretarea lui Popper asupra lui Platon atât de diferită față de cea a lui Bergson: „ura (lui Platon) față de inițiativa individuală și dorința sa de a împiedica orice schimbare, el le-a transfigurat într-o iubire a dreptății și a cumpătării, a unui stat ceresc în care toată lumea este mulțumită și fericită și în care grosolănia avariției este înlocuită de legile generozității și prieteniei. Visul acesta de unitate, de frumusețe și perfecțiune, acest estetism, holism și colectivism sunt *produsul și deopotrivă simptomul pierdutului spirit al tribalismului*[24] (s.n.). Ele sunt expresia sentimentelor celor ce suferă de *angoasa civilizației* (s.n.); și totodată, un apel la aceste sentimente". Dacă pentru Bergson, și Socrate și Platon și stoicii întrezăresc liniile de conținut ale societății deschise și ale viitoarei morale deschise depline (*consfințite de iudei și propulsată prin spiritul Evangheliilor*), pentru Popper lucrurile stau altfel. El consideră că nu este necesară ipoteza gândirii mistice (în sensul bergsonian al termenului de mistic –, ca o capacitate

supra-rațională și infrarațională de acces prin iubire la ideea de egalitate, libertate, dreptate între toate ființele care alcătuiesc umanitatea) pentru a legitima ideea de societate deschisă. În fond, Popper este departe de a fi de acord cu Bergson atunci când susține fără echivoc: a) că, la începuturile lui, creștinismul, asemenea mișcării cinice se opunea „pedantului idealism platonizant și intelectualismului «cărturarilor și învățaților»”[25]; b) când, nu acceptă continuitatea dintre iudaism și creștinism în privința ideii de societate și morală deschisă; el argumentează destul de amplu că din cele „două soluții” iudaismul și creștinismul, numai creștinismul primar a „rezolvat” consecvent ecuația: național (tribal) – umanitate (societate fraternă a tuturor oamenilor). Explicit, Popper spune în această ordine de idei: „din *Faptele apostolilor* putem vedea cât de presante au fost aceste probleme, cea socială și cea națională; același lucru se desprinde și din dezvoltarea poporului evreu; pentru că partea sa mai conservatoare a reacționat la aceeași provocare printr-o altă mișcare, îndreptată spre fixarea și pietrificarea formei lor tribale de viață și spre un atașament atât de tenace la «legile» lor, *încât s-ar fi bucurat de aprobarea lui Platon* (s.n.); practic, nu încape îndoială că această mișcare a fost inspirată, aidoma ideilor lui Platon, de un puternic antagonism față de noul crez al societății deschise; în cazul de față, față de creștinism”[26]. În schimb, Popper pare a fi foarte aproape de Bergson atunci când susține linia Pericle, Socrate și creștinismul timpuriu în următorii termeni: „este neîndoielnic că forța primilor creștini rezida în curajul lor moral; în faptul că refuzau să accepte pretenția Romei « de a avea dreptul să-i silească pe supușii săi să acționeze potrivnic conștiinței

lor»; *martirii creștini* care respingeau dreptul celui puternic de a institui standardele de dreptate *au suferit pentru aceeași cauză pentru care a murit și Socrate* (s.n.)"[27]. Dar, evident dacă ne gândim la punctul său de vedere, aici se oprește toată asemănarea și nu întâlnim deloc la Popper o formulă atât de dragă, de pildă, lui Bergson, care ar suna prin parafrazare astfel: *ceea ce Socrate, Platon și stoicii au spus cu voce scăzută, – și anume că rațiunea însăși a descoperit morala deschisă – va fi afirmat cu glas tare de iudei prin vocea Profeților și de creștini, prin intermediul lui Iisus*. Pentru Bergson ceea ce este important în acest context nu este faptul că prin biserică și prin practicile sale creștinismul medieval va da dovadă de autoritarism și intoleranță (cum nu va obosi mereu să susțină Popper[28]) și prin urmare, că acesta, medievalismul creștin va încetini sau chiar bloca societatea deschisă, ci faptul că, în cuprinsul gândirii moderne, se va produce acea sinteză – ce va uni raționalismul grecesc al lui Socrate-Platon – stoici, cu iraționala chemare din mistica iudaică și cea creștină pentru „iubirea de umanitate" sinteză numită *morala drepturilor universale ale omului și cetățeanului*, practic afirmată de Revoluția franceză, și, anterior acesteia de Revoluția americană.

Mai putem aduce în prim-plan și o altă diferență de concepție între autorii *Celor două izvoare ale moralei*... și, respectiv *Societatea deschisă*... Astfel, întreaga construcție conceptuală a lui Bergson se bazează pe ideea că morala închisă și cea deschisă sunt *două* morale esențialmente diferite, dar ambele nu pot fi contestate în calitatea lor de *morală*, adică de răspuns de neocolit la întrebarea: cum funcționează obligația, imperativul și datoria atunci când

natura este prezentă copleșitor în noi și cum funcționează toate acestea atunci când elanul vital se exprimă nu ca presiune, ci ca aspirație, nu ca o simplă satisfacție, ci ceva mult mai mult, adică drept bucurie, generozitate și iubire pentru întreaga umanitate. Or, Popper prin toate caracteristicile societății închise tinde să echivaleze nu arareori morala acestei societăți cu imoralitatea și inumanitatea. În fapt, el aproape că nu utilizează conceptul de morală închisă, iar atunci când cercetează cum anume, de pildă, Platon este adeptul societății închise, tabloul zugrăvit este mai degrabă sinonim cu ideea „de morală a falsei fericiri" sau de „tiranie a virtuții" exercitată în numele unei „morale care suprimă libertatea". Diagnosticul lui Popper este binecunoscut și rândurile care urmează depun mărturie pentru valoarea negativă a ceea ce este cunoscut drept „morală platoniciană", în fapt, o morală strict reglementată fixă și menită să nu problematizeze spațiul social tradițional, puternic tabuizat. „Nu ne mai putem întoarce niciodată la pretinsa inocență și frumusețe a societății închise. Viatul paradis nu poate fi realizat pe pământ. Odată ce am început să ne bizuim pe rațiune și să facem uz de facultățile noastre critice, odată ce am simțit chemarea responsabilității personale și, împreună cu ea, responsabilitatea de a contribui la progresul cunoașterii, nu ne mai putem întoarce la o stare de implicită supunere față de magia tribală... Cu cât încercăm mai mult să ne întoarcem la vremurile eroice ale tribalismului, cu atât mai sigur ajungem la Inchiziție, la Poliția Secretă și la un banditism romanticizat. Începând cu înăbușirea rațiunii și a adevărului, nu putem sfârși decât cu cea mai brutală și mai violentă distrugere a tot ce-i omenesc. *Nu există întoarcere*

la o armonioasă stare de natură. Dacă ne întoarcem, vom fi siliți să străbatem până la capăt drumul înapoi – să revenim la animalitate (s.a.).[29]. Popper spune explicit că *adevărata* morală este cea bazată pe rațiune și responsabilitate, care ne dictează să ne „purtăm crucea condiției de om", „să nu ne pierdem curajul și să nu dăm înapoi în fața poverii..." „Putem – afirmă el – să ne întoarcem printre animale. Dacă însă dorim să rămânem oameni, atunci nu putem urma decât o singură cale, *calea spre societatea deschisă. Trebuie să mergem înainte spre necunoscut, spre incert și nesigur, folosindu-ne rațiunea, atâta câtă avem, pentru a planifica realizarea atât a securității cât și a libertății*"[30] (s.n.).

Comportamentul indivizilor din societatea închisă va regla nevoia ființei umane de siguranță prin forma tribală de existență și, în același timp, prin conștiința magică și cea colectivistă, în vreme ce felul de-a fi al persoanelor din societatea deschisă va fi marcat de faptul că fiecare „se confruntă cu decizii personale", iar valoarea prioritară este, în acest caz, libertatea. După cum spune mereu Popper, o societate deschisă matură, în care valorile democratice și rațiunea critică funcționează, își poate formula acest ideal al realizării simultane atât a libertății cât și a siguranței. Totalitarismele – fie ele tribale sau de stat – vor sacrifica libertatea în numele siguranței.

Oricum, Bergson nu leagă neapărat morala închisă și religia statică numai de tribalism, în timp ce Popper găsește că originea totalitarismului este în strânsă conexiune cu nostalgia pentru siguranța oferită de existența în comunități închise, rigide, monolitice, în deprinderi și în convingeri de viață. Societățile totalitare sunt închise, iar spațiul lor etic

este extrem de îngustat prin absența libertății de opțiune și prin suprimarea răspunderii personale. Este acum un loc comun faptul că pentru Popper nu numai Platon stă la originea ideii de societate închisă de tip totalitar, dar și că „Hegel reprezintă «veriga lipsă» dintre Platon și forma modernă a totalitarismului. Raționamentul sună astfel: „Întocmai cum Revoluția franceză a redescoperit nepieritoarele idei ale Marii Generații (începând cu Pericle, n.n.) și ale creștinismului – libertatea, egalitatea și fraternitatea tuturor oamenilor, așa a redescoperit Hegel ideile platoniciene ce stau în spatele revoltei perene împotriva libertății și a rațiunii. *Hegelianismul este renașterea tribalismului*”[31] (s.n.). Și în acest context se vede destul de clar că pentru Popper *adevărata* morală este cea care apare și se dezvoltă în societatea deschisă, iar oamenii care sunt obligați să trăiască în regimuri totalitare dau dovadă de o atitudine etică responsabilă numai dacă ei se revoltă și luptă împotriva „noilor tribalisme”. În fapt, el arată că un puternic impuls pentru recăderea în tribalism și iresponsabilitate este dat de inadaptare și de reflexul ei din sufletul uman numit *angoasa în fața civilizației*.[32] Bergson, pe de altă parte, după cum am mai arătat, consideră că cele *două morale* așa cum le definește el coexistă și, mai ales, că ele vor coexista mereu.

În fapt, astfel poate fi interpretată observația lui Bergson referitoare la cele două maxime după care se conduc cei mai mulți dintre oameni: *Homo homini deus* și *Homo homini lupus*. Aceasta înseamnă – după el – că atunci când cineva se bazează pe prima dintre cunoscutele maxime acesta „se gândește la unii compatrioți”, iar când cea de-a doua maximă este invocată, atunci „îi avem în vedere pe străini”. Prin

urmare, coexistă două tipuri de raportări, iar aceeași persoană poate fi – printr-o parte a conștiinței sale – *deschisă* doar pentru cei aidoma ei, și, totodată, tocmai pentru aceea, *închisă* față de toate celelalte ființe umane diferite; în schimb, cei rari, marii oameni de bine, Profeții și întemeietorii de religii și de morale universale nu sunt total impermeabili la apariția în sufletul lor a moralei închise – în anumite momente din viața lor –, dar ceea ce este dominant și definitoriu în acest caz este „entuziasmul lor mistic" pentru *Homo homini deus*.

Sigur că pentru el morala deschisă este de dorit să cuprindă cât mai multe suflete, dar tot la fel de sigur este faptul că morala închisă – își are și ea rolul ei în asigurarea securității și a solidarității în cadrul grupurilor umane restrânse. În fond, atât freneziile hedonice (legate mai pregnant de morala închisă) cât și cele ascetice (solidare cu aspirația spre morala deschisă) pot fi atenuate – după Bergson – prin *simplicitate*; conform îndemnului: ar trebui „să învățăm să trăim mai simplu". Ce înseamnă pentru Bergson simplicitatea ca valoare morală? Un salt firesc de la atributele moralei închise (satisfacție, presiune, impersonalitate) la calitățile moralei deschise (bucurie, aspirație, iubire personală). Tabloul simplicității poate fi surprins prin câteva notații bergsoniene: atunci când „plăcerea" nu va mai consta în „a iubi atât de mult plăcerile"; atunci când „femeia va voi cu adevărat să devină egala bărbatului"; atunci, „viața noastră va fi mai serioasă și totodată mai simplă". Atunci însă când Bergson ne asigură că *atingerea bucuriei*, ca nucleu al simplicității în viață, se poate produce doar „printr-o răspândire în lume a intuiției mistice", el optează fără echivoc pentru preeminența într-o societate viitoare (el o descrie ca „mașinistă",

„industrială", „mecanică", „materialistă", dar și „idealist-ascetică") a moralei deschise democratice.[33] *Simplicitatea* lui Bergson își găsește corespondentul relativ la Popper în cerința rațiunii critice responsabile. Întrebarea este dacă nu cumva Popper ar fi putut găsi argumente pentru a susține că simplicitatea însăși este un atribut al societății închise? Când Popper descrie formele pe care le îmbracă nostalgia după „Paradisul pierdut", după „vremurile simple de altădată", nu s-a gândit însă niciodată să-l includă pe Bergson cu ideea sa a simplicității în tabloul: Heraclit, Platon, Aristotel, Hegel, Marx.

2. Câteva implicații și nevoia de responsabilitate

În încheierea acestor rânduri câteva concluzii se impun aproape de la sine. Prima ar fi aceea că, după Căderea Zidului Berlinului, ambii autori pot fi relecturați puțin în alte registre decât înainte. De pildă, chiar George Soros[34], nota următoarele: a) odată cu prăbușirea comunismului, vechea deosebire dintre societățile închise și cele deschise a devenit, în bună măsură, irelevantă; b) oamenii din țările foste comuniste au aspirat poate la o societate deschisă, pe vremea represiunii comuniste, însă acum ei sunt mult prea preocupați cu simpla supraviețuire, ca să se mai gândească la asta; c) dacă vrem să facem din societatea deschisă un ideal demn de urmat, nu ne putem permite să o definim printr-un raport alb-negru față de comunism; d) în formula veche, societatea deschisă era văzută prin juxtapunere față de societatea închisă și erau discutate numai doctrinele care întăreau autoritatea statului împotriva celor considerați a fi dușmani ai societății deschise;

e) acum, oriunde s-a ieșit din societatea închisă, două lucruri periclitează grav funcționarea societății deschise: *absența guvernării și instabilitatea excesivă* (s.n.); f) ideea de societate deschisă nu implică în nici un caz faptul că singura ideologie valabilă în mod universal este cea a laissez-faire-ului (George Soros: „dacă doctrina laissez-faire-ului nu va fi temperată de recunoașterea binelui comun, care să primeze asupra intereselor particulare, se ajunge la distrugerea sistemului prezent, care, oricât ar fi el de imperfect, este totuși o societate deschisă universală")[35]; g) actuala societate deschisă suferă de o *deficiență a valorilor fundamentale* (s.n.)[36]. În fapt, această „lectură" – efectuată de un promotor avizat nu numai a ideii de societate deschisă ci, și a înstructurării acesteia pe ruinele fostelor societăți închise, – are drept *punct de plecare* proiectul popperian al societății deschise, dar, de asemenea, are ca *punct de sosire*, mai degrabă, viziunea bergsoniană a moralei deschise, în cuprinsul căreia *valorile fundamentale* (de bine, datorie, drepturi, responsabilitate – așa cum au fost acestea înțelese de iudei, de Socrate, Platon, stoici, creștinism și filosofia drepturilor universale ale omului din modernitate) sunt cele care trebuie prezervate. În fapt, globalizarea se însoțește atât cu extinderea societății deschise, dar și cu tribalizarea[37], iar acestea sunt două fenomene simultane conflictuale[38]. Nu putem ști cu certitudine dacă „vinovații" se numesc numai Heraclit, Platon, Hegel și Marx cum a încercat să ne convingă Popper[39], dar am putea avea sigur o mai bună înțelegere asupra tragediilor iscate de războaie, sau atentate teroriste etc. dacă am ține seama mai mult de avertismentele formulate de Bergson asupra *naturii diferite a celor două tipuri de morale*. *Oricum, societatea*

deschisă globală trebuie să administreze rațional și siguranța vieții și libertatea, adică, să compatibilizeze și ceva care-și are sursa în morala închisă și ceva care-și are temeiul în morala deschisă. Astfel putem spune că Bergson, deși se pronunță anterior lui Popper, el este cel ce ne oferă o bună cheie pentru a înțelege că orice discuție responsabilă despre *societatea* deschisă trebuie să înceapă cu analiza ideii de *morală* deschisă. Cel puțin așa ne sugerează ultimele fraze din *Cele două izvoare ale moralei și ale religiei*[40]. În fapt, și Bergson și Popper vor face apel, poate deloc întâmplător, la același termen: „*povara responsabilității*"... Oricum, poate că ipoteza cea mai plauzibilă ar suna astfel: în orice societate contemporană, inclusiv în cea românească[41], elemente ale societății și ale moralei închise (în sensul conferit acestor noțiuni de cei doi filosofi) se împletesc explicit sau deghizat cu cele ale societății și ale moralei deschise. Mai ales atunci când domină ireglementarea și anomia, când hybrisul și relativismul sunt fapte curente într-o societate, o tendință spontană se instalează printre oameni și ea apare ca o „înclinație spre fundaționalism."[42] Or, prin natura lor fundaționalismele, fie ele și etice, tind să elimine incertitudinile în decizie în favoarea unor convingeri și deprinderi de viață fixe ultime, aflate dincolo de orice dubiu. Înseamnă că tensiunea dintre nevoia de absolut și certitudine, pe de o parte, și, pe de altă parte, tentația relativității lucrurilor, în fapt, tensiunea dintre închis și deschis, vor caracteriza opțiunile și dilemele oamenilor în lumea de astăzi. De gestionarea acestui conflict depinde însăși soarta democrației și a condiției umane (Gheorghe Schwartz)[43]. Bergson mai mult decât Popper a susținut această soluție, sigur una sapiențială[44].

* * *

Revenind la interogațiile formulate în debutul acestui capitol am dori să-l amintim, din nou, pe Excelența Sa Rabinul Mordechai Piron care optând, așa cum am arătat deja, pentru criteriul teocentric în judecata morală (în termeni însă oarecum apropiați de punctul de vedere spionzian și bergsonian) afirma argumentat că numai dacă avem acest *temei absolut*, non-antropocentric, putem spera să reducem sau să diminuăm măcar semnificativ cota de catastrofe din istorie. Altfel, – apelând chiar la exemplul oferit de autorul conferinței –, cum ar putea fi înțeleasă abjecta propoziție simplă a lui Eichmann de la proces: „Eu sunt un om onest"?

Iată cum îndemnul de a ne întoarce la originea moralei și a religiei devine un imperativ după fenomene precum Holocaustul și noile chipuri pe care le îmbracă fascismul non-creștin și anti-occidental al ultimilor ani. Prin urmare, în absența unei universalizări substanțiale a moralei deschise în cuprinsul societății deschise globale, adică, fără ținerea sub control a „patologiilor rațiunii" și a „patologiilor religiei", există oricând pericolul ca astfel de „oameni onești"[45] mai vechi sau mai noi, să sporească cota de suferințe, de moarte și catastrofe din viața omenirii.

Putem încheia acest capitol cu o judecată formulată în chip sintetic de Norman Manea: „Rămân, desigur, imense diferențele dintre o societate închisă, deformată de teroare, frică și mizerie și o societate deschisă, deformată de competiție egoistă și publicítate vulgară, dintre un colectivism artificial și ipocrit și un individualism bine exersat. Dar este uimitor, totuși, să descoperi, uneori, similitudinile ascunse

dintre o societate obsedată de minciună și o societate obsedată de bani. A contempla omul liber și carnavalul nu totdeauna vesel al pieței libere, după ce ai cunoscut omul captiv și carnavalul sumbru al tiraniei, a scruta formele atât de variat prolifice pe care le iau demagogia, cinismul, bigotismul într-o societate închisă și într-o societate liberă – aceasta se dovedește, adesea, o experiență mai mult decât instructivă."[46]

NOTE:

[1] Giovanna Barradori, *ed.cit.*, p. 38.

[2] Utilizăm ediția românească, Karl Popper *Societatea deschisă și inamicii ei*, Ed. Humanitas, București, 1991 (tr. Dragan Stoianovici).

[3] Vom folosi ediția definitivă din *Les deux sources de la morale et de la religion* apărută în: Henri Bergson, *Oeuvres*, Press Universitaires de France, Paris, 1959 (ediția centenară). Pentru gândirea etică iudaică sugerăm ca fiind extrem de utile pentru studenții români, din imensa bibliografie acumulată în plan universal pentru această temă, cărțile: Isidor Epstein, *Iudaismul*, Ed. Hasefer, București, 2001 și A. Cohen, *Talmudul*, tr. C. Litman, Ed. Hasefer, 2001.

[4] Karl Popper, *op. cit.*, vol. I, p. 8.

[5] Henri Bergson, *Oeuvres*, Press Universitaires de France, Paris, 1959, p. 1245. Vezi nota 37.

[6] Karl Popper, *ed.cit.*, vol. I, pp. 228-229.

[7] Karl Popper, *ed.cit.*, vol. II, pp. 360-361.

[8] *Ibidem*, vol. II, p. 401.

[9] Vezi, H. Bergson, *op.cit.*, pp. 1024-1029.

[10] *Ibidem*, p. 1003.

[11] Karl Popper, *op.cit.*, vol. II, p. 401.

[12] A fi moral în iudaism înseamnă a respecta legea *poruncită* de Dumnezeu omului, iar legea are *universalitate*, ceea ce înseamnă și că ea este *deschisă* în principiu, tuturor ființelor omenești. În ceea ce privește abordarea iudaică, cea socratică și cea creștină legată de *imitarea* lui Dumnezeu și, mai ales, conținutul semnificației morale a celor trei perspective, a se vedea Menachen, Kellner, *Etica iudaică*, în: Peter Singer (Ed.), *Tratat de etică*, Polirom, Iași, 2006, pp. 112-120): „În *Theaitetos*(Platon, New York: Random House, 1953, p. 176) *Socrate* spune: «Ar trebui să ne înălțăm dinspre pământ înspre Rai cât de repede putem; prin această înălțare, ne asemănăm lui Zeus, în măsura în care acest lucru este posibil; iar asemănarea cu Zeus implică sfințenia, dreptatea și înțelepciunea». Departe de a îndemna la înălțarea de pe pământ, Tora cere iudeilor să îl imite pe Dumnezeu chiar aici, pe pământ, prin îndeplinirea poruncilor sale. Nu devenim ca Dumnezeu, ci umblăm în căile Lui; de exemplu, omul se comportă în manieră divină în măsura în care acest lucru îi este accesibil. Creștinismul pune un accent și mai clar pe interpretarea literală și asfel, metafizică, a imitării lui Dumnezeu. Dumnezeul creștinilor dorește atât de mult ca omul să i se asemene, încât realizează un act ce ține de *imitatio humani* și ia chip de om. În acest caz, imitarea lui Dumnezeu se face printr-un intermediar și devine *imitatio Christi*; imitarea lui Dumnezeu nu se face prin respectarea celor 613 comandamente ale Torei, ci prin acte de credință și încredere...". *op.cit.*, p. 115.

[13] Henri Bergson, *ed. cit.*, p. 1174.

[14] *Ibidem*. Nu intrăm în alte detalii referitoare la conceptul de „*mistică*" la Bergson și, cu atât mai mult, nu îndrăznim, în acest context, să analizăm în adâncime și extensiune ideea de *mistică iudaică*. În fapt, oricine este interesat de această temă poate consulta cărțile lui Moshe Idel, indubitabil, o imensă personalitate în acest domeniu. Personal, sunt mai mult decât copleșit de erudiția

sa, și evident, îl recomand studenților. Repet, în fața lor interpretările renumitului savant, despre de exemplu raportul mistică-morală, dar mă jenez să mă pronunț în scris citându-l. Cu certitudine, dacă nu l-aș fi cunoscut direct, n-aș fi avut această inhibiție. De asemenea, pentru analize extrem de pertinente asupra fenomenului ocultării în mistica iudaică, vezi cartea Feliciei Waldman, *Ocultarea în mistica iudaică, Ocultismul Kabbalei*, Editura Paideia, București, 2002, la origine, teză de doctorat coordonată de Moshe Idel.

[15] Henri Bergson, *Cele două izvoare ale moralei și religiei*, Institutul European, Iași, 1992.

[16] Karl Popper, *op.cit.*, vol. I, p. 199.

[17] Vezi eseul lui Adrian Miroiu, *Absența eticului*, Dilema, anul IV, nr. 204, 1996, p. 6.

[18] Karl Popper, *op.cit.*, vol. I, p. 201.

[19] Henri Bergson, *ed. cit.*, p. 1209.

[20] *Ibidem* p. 1201.

[21] Karl Popper, *op.cit.*, vol. I, p. 214.

[22] *Ibidem*, p. 215.

[23] *Ibidem*.

[24] *Ibidem*, p. 226.

[25] Karl Popper, *op.cit.*, vol. II, p. 30.

[26] *Ibidem*, pp. 30-31.

[27] *Idem*.

[28] Karl Popper, *op.cit.*, vol. II, pp. 30-33.

[29] Karl Popper, *op.cit.*, vol. I, p. 227.

[30] *Ibidem*.

[31] Karl Popper, *op.cit.*, vol. II, p. 39.

[32] „Această angoasă, această neliniște, este o consecință a prăbușirii societății închise. Ea se face simțită încă și în zilele noastre", Karl Popper, *op.cit.*, vol. I, p. 202. Valentin Mureșan vorbește de „angoasa societății deschise" care s-a ivit în România

sub „forma nostalgiei după societatea tribală ceaușistă". Pentru el societățile închise de tipul menționat sunt „societăți sanatoriale", societăți care combină trăsăturile eterne ale „tribalismului", pe care le-a selectat Popper, cu „un sentiment al securității, al lipsei de responsabilitate și lâncezelii comode pe care numai un sanatoriu bine organizat ți le poate conferi". În *Angoasa societății deschise*, Dilema, Anul IV, nr. 204, 1996, p. 6.

[33] Henri Bergson, *ed.cit.*, pp. 1231-1233.

[34] Vezi, George Söros, *Societatea deschisă – o reconsiderare*, în Dilema, Anul IV, nr. 204, 1996, p. 16.

[35] *Idem*.

[36] *Idem*.

[37] Vezi în acest sens, Benjamin R. Barber, *Jihad vs McWorld, How globalism and tribalism are reshaping the World*, Balantine Books, New York, 1996.

[38] Elena Ștefoi, care a îngrijit mai sus citatul nr. din Dilema dedicat *Societății deschise*, nota: „Chiar dacă „închiderea" aparține fiecăruia dintre noi, „deschiderea" e adesea înțeleasă ca o „salvare colectivă", p. 6. De asemenea – observă că „văicăreala profitabilă, monologul sarcastic și deresponsabilizarea prin acuzația publică a celuilalt au marcat... nașterea, compromiterea sau supraviețuirea multor instituții... în debutul societății deschise în România".

[39] Vezi o analiză a modului cum este înțeleasă la noi ideea de societate deschisă, în același număr din Dilema, eseurile semnate de Z. Ornea, Lazăr Vlăsceanu, Alina Mungiu-Pippidi, Gabriel Andreescu, Daniel Barbu, Cristian Preda, Ioana Ieronim, Valentin Mureșan.

[40] Iată textul: ...„omenirea geme, pe jumătate strivită sub povara progreselor pe care le-a înfăptuit. Ea nu știe îndeajuns de bine că viitorul ei depinde de ea. Ei îi incumbă, mai întâi, datoria de a vedea dacă vrea să continue să trăiască. Ei îi incumbă, după aceea, să-și pună întrebarea dacă vrea numai să trăiască sau să

depună în plus efortul necesar ca să înfăptuiască, până și pe planeta noastră refractară, funcția esențială a Universului, care este o mașină de făurit zei", Henri Bergson, *op.cit.* p. 1245.

[41] O critică a societății închise (e vorba și de forma îmbrăcată de național-socialismul ceaușist) a fost întreprinsă de Niculae Bellu, dintr-o perspectivă a filosofiei istoriei hegeliano-marxiste, precum și din punctul de vedere al gândirii etice kantiene. Autorul român consideră, pe de o parte, că istoria umanității este sinonimă cu un progres în scara libertății și a eliberărilor succesive ale omului de oprimare, nedreptate, ignoranță; pe de altă parte, libertatea presupune moralitatea prin imperativul categoric conform căruia omul trebuie să fie scop în sine însuși (chiar dacă fiecare este într-adevăr destul de profan, *umanitatea* din noi trebuie să ne fie sfântă). Pe acest triplu fundament se susține necesitatea și raționalitatea unei *societăți deschise, transparente*. Astfel, începând cu 1971, Niculae Bellu a elaborat sistematic și programatic conceptele corelative de *societate transparentă* și de *moralitate elementară*. Pentru ceea ce Popper numește „*societate închisă*", Niculae Bellu are drept echivalent conceptul de „*societate tradițională*" – „încremenită în cutume, în mituri și în moravuri nesupuse criticii raționale". După Bellu, marca societății transparente este dată de conjuncția posibilă dintre raționalitate și moralitate atât în „istoria mare" cât și în cea „mică". Termenul folosit adesea pentru a desemna *societatea deschisă, transparentă* este cel de *societate dinamică, prospectivă* (vezi, Niculae Bellu, *Etos și contemporaneitate*, Editura Științifică, București, 1968, *Etica lui Kant*, Ed. Științifică, București, 1974; *Morala în existența umană*, Editura Politică, București, 1989. *Niculae Bellu – de la stânga politică la stânga culturală*, Editura Paideia, București, 2005.

În ceea ce ne privește, nu putem să nu remarcăm faptul că, la Facultatea de Filosofie a Universității din București, au existat

profesori, precum Ion Ianoși, Radu Florian, Ileana Ioanid, Gheorghe Vlăduțescu, care, în lucrările lor – atât înainte cât și după '89 – au susținut, cu argumente coerente și consistente crezului umanist, ideea de societate deschisă și transparentă. Despre contribuția lor la developarea acestui concept vezi cap. *Înțelepciunea activă ca temei și finalitate a moralei elementare*.

[42] Vezi în acest sens, Daniel Barbu în *Republica absentă*, Ed. Nemira, București, 1999 și Adrian Miroiu în *op.cit.*, p. 6.

[43] Recent, Gheorghe Schwartz în *Filosofia transversală*, Editura Paideia, București, 2005 cercetează această tensiune dintre *închis* și *deschis* în structura psihismului uman într-o modalitate care privilegiază punctul de vedere bergsonian. După Schwartz *convingerile* prin însăși natura lor dau seama atât de dimensiunea închisă cât și de cea deschisă a *tipului* de morală. Conflictele tragice apar atunci când se confruntă nucleul dur al convingerilor din cele două forme de morale. De altfel, în ciclul de romane intitulat *Cei o sută*, Gheorghe Schwartz, analizează, începând cu momentul căderii Babilonului, felul în care oamenii mânați de pasiuni și convingeri, nu învață aproape niciodată din catastrofele și nenorocirile altora.

[44] Andrei Marga a avut excelenta idee să reunească într-un volum *Habermas-Ratzinger*, Editura „Apostrof" Cluj, 2005, confruntarea dintre unul dintre cei mai mari filosofi în viață și (atunci) viitorul Papă, despre destinul societății globale în timpul conflictelor cotidiene generate și de „patologii", atât ale civilizației cât și ale culturii religioase. În vastul studiu introductiv se sugerează ideea că avem de-a face cu un „document" de o importanță neobișnuită pentru că sunt schițate acolo liniamentele unei „strategii" filosofico-teologice de asigurare a unui „nou consens", în vederea salvării omenirii de la haos, teroare, autodistrugere.

[45] Pentru ideea necesității unei etici a virtuții, inclusiv în societatea actuală, a se vedea excelenta carte elaborată de Carmen Cozma, *Introducere în aretologie. Mic tratat de etică*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2001; de asemenea, volumul lui Sorin-Tudor Maxim, *Peripatethice*, Editura Pinn, Iași, 2010, ca și recentul studiu-carte al lui Cristian Iftode, *Filosofia ca mod de viață. Sursele autenticității*, Editura Paralela 45, Pitești, 2010.

Pentru Carmen Cozma, aretologia este „filosofia participării responsabile întru restabilirea umanului"; ea este optimistă în privința posibilității reevaluării virtuților neo-aristotelice, inclusiv, pentru spațiul public românesc întărind astfel și o idee dragă profesorului etician Ioan Grigoraș. Sorin-Tudor Maxim consideră argumentat că virtutea toleranței și „condamnarea" la responsabilitate ar putea fi pilonii principali ai unei necesare reconstrucții morale a lumii într-o „societate bazată pe cunoaștere". Cristian Iftode, la rândul său, dintr-o triplă perspectivă – a ontologiei umanului, a istoriei ideilor și a metafilosofiei – întreprinde o amplă și adâncită radiografie a surselor autenticității morale. În viziunea tânărului și talentatului profesor de la Universitate „filosofia ca mod de viață" este „indisociabilă" de meditația asupra autenticității și de capacitatea dobândită (virtute) de-a trăi autentic, de-a fi moral în situații diverse și adverse de viață.

[46] Norman Manea, *Scriitorul și Puterea*, în „Observatorul Cultural" nr. 293 (551) 18-24 noiembrie 2010.

În aceeași ordine de idei, Ion Vianu notează: *„Cleptocrația biruitoare și agonia statului* (s.n.), iată problemele noastre. Dacă persistă voința de a o anihila pe cea dintâi și de a-l reanima pe cel de-al doilea, ar trebui să ne grăbim. Dacă statul impotent, căzut pradă mâncătorilor de cadavre, nu este reanimat și însănătoșit, suntem pierduți. Altfel, dăm o șansă prea mare mișcărilor extremiste, fie ele de stânga sau de dreapta, ale căror succese nu vor fi soluția, ci sancțiunea capitală aplicată unei țări angajate pe o cale catastrofală" (În: *Rev. 22,* 3 august 2010).

II. Înțelepciunea activă – temei și finalitate a moralei elementare

Caracteristicile celui care face progrese în înțelepciune: nu critică pe nimeni, nu laudă pe nimeni, nu vorbește nimic despre el, considerându-se cineva sau că știe ceva… Chiar dacă îl laudă vreunul, el râde în sinea sa, de cel care îl laudă, el însuși, față de sine însuși. Chiar dacă îl laudă cineva, nu se apără. Se supraveghează sub toate aspectele… se păzește de el însuși ca de un dușman, ca unul dornic să-l tragă în cursă.

Epictet, *Manual* 71

Un sfat pentru intelectuali: Nu lăsați pe nimeni să vă reprezinte !

Adorno

1. Ipoteza și cadrul problematic al temei

Conținutul acestui capitol a fost gândit, în timp, cum se spune, dar a fost redactat alert doar în două săptămâni, iar o parte din ideile și convingerile formulate aici s-au coagulat

în *Moralități elementare*. Solicitarea venită din partea lui Sorin Adam Matei și a Monei Momescu, în vara lui 2009, de a participa cu un text la volumul *Idolii forului* coordonat de cei doi tineri universitari, a precipitat întregul proces de clarificare asupra ideilor referitoare la statutul intelectualului public autohton. Precedentul creat de Sorin Adam Matei prin *Boierii minții* (2002) – unde în mod explicit s-a introdus o îndoială carteziană *tare* cu privire la valabilitatea tuturor propozițiilor lansate de intelectualii dominanți în scena publică de după '89 – a jucat, în ceea ce ne privește, un loc deloc neglijabil. Astfel, ipoteza conform căreia etosul intelectual preeminent timp de trei decenii este modelat după matricea experiențelor intelectuale descrise de reprezentanții Școlii de la Păltiniș, ni s-a părut a fi un fertil punct de plecare. În fapt, o analiză adâncită a chipului în care acest model se autoreproduce în fibrele țesutului comportamentului public prin elitism și cult al genialității ne semnalează că, într-adevăr, prin asemenea caracteristici, România este încă într-o fază istorică „paramodernă" și că n-ar strica deloc, din contră, să ne cunoaștem, pentru început, măcar, „Idolii". Or, în acest caz, *cunoașterea* reprezintă calea *recunoașterii* altor scopuri și mijloace, altor priorități pentru a reclădi spațiul public românesc pe coordonate specifice unei democrații maturizate.

Rândurile care urmează sunt rodul meditației asupra acestei teme în contextul menționat. Oricine va citi cartea între timp apărută, Sorin Adam Matei, Mona Momescu (coordonatori) *Idolii forului – De ce o clasă de mijloc a spiritului este de preferat „elitei" intelectualilor publici*, Editura Corint, București, 2010, poate constata prezența unor poziții deloc omogene asupra chestiunilor legate de ideea și de rostul intelectualului public, prin studiile și eseurile semnate de autori, precum, Gabriel Andreescu, Istvan Aranyosi, Daniel Barbu, Caius Dobrescu, Mircea Flonta, Adrian Gavrilescu,

Marius Ghilezan, Alexandru Matei, Sorin Adam Matei, Mona Momescu, Lucian Nastasă Kovacs, Michael Shafir, Stelu Șerban și Bruno Ștefan.

Tema acestui modest studiu poate fi astfel redată. În primul rând, a te interoga astăzi, la noi, asupra rolului intelectualului public, implică și a te raporta explicit la o tradiție fundamentală de gândire. Am ales-o pe cea Iluministă. În al doilea rând, în cadrul acesteia am plecat de la un gânditor român – D. D. Roșca pentru că, în opinia noastră, a depus, în secolul XX o mărturie *tare* pentru ideea de intelectual raționalist angajat în îndeplinirea prin mijloace culturale a ceea ce se numește în mod curent acum, după Habermas – a proiectului încă neterminat al modernității democratice. În al treilea rând, am considerat că o bună cale de acces, înspre substanțierea ideii de intelectual public, o putem avea prin conceptul de *unitate morală a unei vieți*, concept pe care l-am preluat de la eticianul contemporan Alasdair MacIntyre. În al patrulea rând, credem că este util ca argumentele aduse în sprijinul unei atari abordări să se bazeze pe câțiva autori români ce vin toți în continuarea lui D. D. Roșca. Ne vom opri doar asupra unor gânditori precum Tudor Vianu, Mihail Ralea, Niculae Bellu, Ion Ianoși, Ileana Ioanid și Radu Florian. Toți aceștia au în comun apartenența lor la ideea de *stângă culturală*, și de asemenea despre ei putem spune fără să greșim prea mult, că în genere, din motive ce au legătură cu tema dezbătută în acest volum, se *tace.*[1] De ce *se tace* în privința lor în dezbaterea publică cât timp ei aparțin, indubitabil, unei paradigme *universaliste*, în primul rând în ceea ce privește modelul moral al intelectualului modern? N-au fost ei preocupați de dimensiunea strict românească a acestui

profil moral? Din contră, tocmai pentru că erau universaliști în sensul pomenit din perspectiva lor se asigură și nota specifică de moralitate a intelectualului public român, a celui aflat mereu și mereu în postura de-a participa la „modernizarea României". Mai este însă și un alt aspect ce merită măcar amintit: toți aceștia – fie că l-au cunoscut direct pe Constantin Noica – Ralea, Vianu, Bellu, Ianoși –, sau nu, au oferit un *model complementar* față de acesta, unul explicit sau doar implicat în opera lor, dar mai ales în stilistica reală a vieții lor morale.

Prin urmare, într-o încercare precum cea de față, menită să asambleze câteva gânduri despre statutul intelectualului în România după cotitura – ruptura din '89, putem, credem, pleca de la *o judecată* a unui gânditor român, aproape uitat și deloc amintit în confruntarea între combatanții grupurilor intelectuale ivite în acest răstimp. Este vorba de D. D. Roșca (1895-1980) cel care-și încheie cartea sa de căpătâi *Existența tragică,* concepută în câțiva ani și redactată în doar opt-nouă săptămâni în Săliștea natală – localitate nu atât de „înaltă" precum Păltinișul aflat la câțiva kilometri și devenit celebru datorită lui Constantin Noica, în chiar anii de după dispariția autorului ei, dar destul de importantă totuși dacă a reușit să dea culturii române nu mai puțin de șapte academicieni într-un secol și mai bine – prin această aserțiune ce a căpătat, în timp, un rol de adevărat testament moral al acestui intelectual:

„Să-ți cheltuiești cu generozitate viața căutând să găsești fărâme de adevăr mânat de pura intenție de a le găsi, să lupți pentru a realiza crâmpeie de bine și de frumos și să nu ai siguranța că străduința și jertfa ta au într-adevăr un rost, iată

cred, supremul grad de libertate interioară ce poate omul să atingă! Iată puterea sufletească cea mai mare, iată moralitatea cea mai înaltă![2]"

De ce considerăm că aceste câteva rânduri simple și clare sunt, indubitabil, semnificative și pline de sens pentru discuția de față? În primul rând, toate conceptele de bază precum cele de *viață*, de *generozitate*, de *adevăr*, de *intenție,* de *luptă*, de *bine*, și *frumos*, de *jertfă* sau cel de *rost* sunt constitutive figurii intelectualului modern așa cum s-a conturat această imagine-cadru în gândirea Iluminismului și a prelungirilor acestuia în cele două revoluții – Americană și Franceză din secolul al XVIII-lea, inclusiv, se înțelege, în proiectul revoluționar pașoptist românesc. Toate aceste noțiuni au substanță și primesc încărcătură valorică în contextul acestei tradiții intelectuale și a mizei sale morale și politice majore: prin forța rațiunii omul se poate „lumina" cunoscând adevărul, poate dobândi binele, se poate delecta de apariția frumosului, poate lupta pentru o viață eliberată de prejudecăți, de inegalități și nedreptăți; se poate chiar jertfi pentru toate acestea dovedind solidaritate cu toate ființele aflate în sărăcie, în nevoi, în dificultăți nemeritate, nedemne pentru speța omenească.

Deși hegelian, D. D. Roșca este, în sinteza sa filosofică, un kantian cu inflexiuni ce vin dinspre Socrate, Aristotel, stoici și deloc în ultimul rând Pascal, atunci când se raportează la „rostul" omului de gândire. Putem spune, în acest sens, că D. D. Roșca își unește peste timp viziunea sa cu cea recentă a lui Jürgen Habermas[3], conform căruia „proiectul modernității este neterminat". Aceste „sarcini istorice" nu s-au încheiat, iar datoria intelectualilor responsabili constă în a le

identifica; dacă ele sunt deturnate sau trădate, atunci *critica rațională* nu numai că este legitimă, dar este și necesară.

De ce ni se pare un solid punct de plecare această trimitere la un mod de gândire? Pentru esențialul motiv că proiectul kantian reprezintă o veșnică provocare pentru orice om, și, cu atât mai mult pentru intelectualul public. De altfel, poate că uităm prea des acel clar pasaj al lui Kant din *Ce este Iluminismul?* în care se afirmă: „Iluminismul este ieșirea omului din imaturitatea în care el însuși se menține. Imaturitatea este inabilitatea cuiva de a-și folosi propria înțelegere, fără călăuza altcuiva". Or, dacă unii intelectuali consideră că este de la sine înțeles că autoritatea altor intelectuali din spațiul public nu trebuie discutată, ci doar *acceptată* și *urmată,* atunci putem vorbi în acest caz de o imaturitate. A urma „idolii forului" în sensul conferit acestei sintagme de către Bacon este semnul cel mai evident că nu s-a produs o ruptură față de trecut, așa cum o statuează paradigma iluministă, una bazată pe emancipare, pe independența și autonomia individului față de autoritate. Or, într-o lume în care soluțiile și răspunsurile s-au dat în conformitate cu autoritatea irațională a diverșilor idoli, nu se poate să nu constatăm că fenomenele care i-au cuprins pe oameni, într-un vârtej, adeseori tragic și absurd, au primit nume precum: exclusivisme, intoleranțe, rasisme, xenofobie, antisemitisme, fanatisme, fundamentalisme, terorisme și, deloc la sfârșit, elitisme ș.a.m.d. Și continuarea idei lui Kant este la fel de actuală: „Întrebându-ne dacă în prezent trăim într-o epocă *luminată,* răspunsul este: nu, dar trăim într-o epocă a *iluminării".* Și acum, orice intelectual care refuză statutul imaturității poate gândi în acești termeni: de foarte puține

ori putem fi siguri că trăim într-o epocă luminată, dar tocmai de aceea, ar trebui să facem posibilă o epocă în care iluminarea să fie cultivată cu grijă și întreținută cu simț al responsabilității. Într-un atare context, intelectualul public poate fi un agent rațional al istoriei și poate îndrăzni să aspire la statutul de *înțelept activ.*

În al doilea rând, textul acesta limpede și ferm al lui D. D. Roșca se cuvine să fie interpretat și prin prisma contextului istoric și politic. Această convingere asumată asupra menirii publice a intelectualului este luată în cunoștință de cauză și de efecte: este anul 1934 prin urmare, rândurile sunt scrise după instaurarea, prin alegeri libere, a nazismului în Germania. Raționalistul și democratul D. D. Roșca este atent la faptele istorice și este îngrijorat de intruziunea, când brutală, când insidoasă a iraționalului în spațiul public. Or, dacă privim cu mare și adâncă atenție momentul de atunci și-l comparăm cu cel de astăzi nu se poate să nu ne sară în ochi anumite similarități. În ambele situații criza economică este mondială. De asemenea, și atunci ca și acum, iraționalul din spațiul politic și cel public, încapsulat în organizații acceptate de instituțiile statului a exploatat intensiv, cu inteligență și perfidie, toate fragilitățile și vulnerabilitățile democrației. Se poate obiecta că, între timp, după un alt război modial, după un Război Rece încheiat prin prăbușirea U.R.S.S. și după universalizarea devenită posibilă a modelului liberal occidental, aceste pericole sunt depășite pentru totdeauna și în chip definitiv. În fapt, pericolele numite generic, *fundamentalisme* nu numai că n-au dispărut, dar ele au căpătat o forță anterior nebănuită, iar fenomenul terorist, de pildă, este partea vizibilă, tragică și absurdă izvorâtă din

aceste încrâncenări iraționale. Nu altceva spunea D. D. Roșca, în același an '34, conștient, tocmai pentru că era hegelian, că „viclenia rațiunii", *Die List der Vernunft*, nu exclude în istorie tragicul și suferința, groaznicul și înfricoșătorul, violența și intoleranța: toți oamenii își urmează propriile lor scopuri, dar din intersecția acestora rezultă cu totul altceva decât a vrut fiecare în parte; rezultatul este rațional, el poate marca un progres în scara libertății, dar prețul plătit include printre altele *și* nefericirea *și* distrugerea *și* războiul. Ca intelectual ce se simte angajat să depună mărturie „pentru ce se poate întâmpla într-o existență tragică", el găsește o precaritate în însuși felul de a funcționa al psihologiei omenești: „teribila capacitate de uitare și lipsa de imaginație și de precauție [de ordin moral] a celor mai mulți dintre semenii noștri". Mai mult, autoliniștirea și autoînșelarea de sine a oamenilor pot îmbrăca această formă, pe cât de comună, pe atât de autodistructivă: „s-ar putea întâmpla ca nimeni să nu dorească războiul, ca toată lumea să-și dea seama de dezastrul pe care-l va cauza, în ultimă analiză cu siguranță, tuturora, beligeranți și neutri și războiul să izbucnească cu toate acestea"[4]. Aceste idei doar în aparență simple, scoase în evidență și de D. D. Roșca, ne obligă să ne interogăm asupra felului în care rolul intelectualului depinde de un mod de gândire și de o componentă morală a angajării sale în viață.

Sensul pericolelor și caracterul greu predictibil al acestora în istorie reprezintă o miză plină de gravitate pentru gândirea omenească în genere și, cu atât mai mult, pentru reflecția morală curentă. Pe lângă fundamentalism și terorism cresc și buruienile populismului deșănțat ce-și asociază aproape natural manipularea fără limite a nevoii oamenilor

de a fi confirmați, măguliți și flatați. Și, de asemenea, același fenomen populist produce o augmentare, dincolo de măsurile bunului simț și ale cuviinței elementare, ale spiritului exhibiționist. Acesta din urmă a devenit o adevărată „instituție", prin forța și simbolistica angajate, inclusiv, din păcate, prin și cu ajutorul intelectualilor. Cum nu există un lanț imunitar cu funcționare sigură față de atari provocări, precarități și vulnerabilități, rolul *dubiului hiberbolic cartezian* ar trebui să fie imens pentru prevenirea responsabilă a pericolelor și catastrofelor. Cine ar putea avea un astfel de rol împovărător dacă nu omul de gândire care aplică acest principiu metodologic al îndoielii întotdeauna, fără rest și fără excepții. Astfel, un rol primordial al intelectualului în *timpuri de trecere,* precum cel al tranziției, este de reașezare axiologică cu sens moral a societății după momentul revoluționar de ruptură-cotitură istorică.

Și acum, precum într-un alt timp al rupturilor radicale, pe care l-au teoretizat Horkheimer și Adorno, Marcuse și Fromm, intelectualii nu sunt scutiți *a priori* de judecăți și aprecieri false. Uneori, parțialitățile izvorâte din complexe de superioritate (inferioritate), încrâncenările pasionale irumpte din fel de fel de frustrări sau vanitățile mai mult sau mai puțin deghizate în îndreptățiri și revendicări legitime, oferă celor ce-i privesc din exterior, o imagine deloc de invidiat. Iar când ei se raportează unii la alții, corespund, din păcate, descrierii și interpretării lui Adorno: „faptul că de cele mai multe ori intelectualii au de-a face cu intelectuali ar trebui să nu-i tenteze pe aceștia a-i considera pe cei asemenea lor drept mai josnici în raport cu restul omenirii. Căci ei ajung să se cunoască în ipostaza cea mai rușinoasă și mai nedemnă

dintre toate, cea de solicitanți aflați în concurență, și, aproape obligatoriu, își arată reciproc cele mai scârboase fețe" [Adorno, *Minima moralia*, fr. 7].

2. Intelectualul public și unitatea morală a vieții sale

Pe de o parte, imaginea intelectualului contemporan este legată de paradigma gândirii și a mentalului modern. În acest sens, ideea de coerență și consistență rațională a unei vieți omenești exemplare (iar intelectualii așa ceva sunt în cadrul acestei imagini) este parte constitutivă a acestei paradigme culturale. Pe de altă parte, sensibilitatea și gândirea postmodernă accentuează, mai degrabă, când este vorba de imaginea, descrierea și interpretarea *unei* vieți, caracterul fragmentar, lipsit de coerență internă și de consistență logică a parcursului unei vieți omenești fie ea deosebită, de excepție, fie ea comună, banală, obișnuită. În ambele cazuri avem de-a face însă cu scrierea unei *istorii narative*[5]. Modernitatea se asociază desigur cu istoriile simple ce încap într-o „*scenă*", iar postmodernitatea este orientată predilect spre metanarațiuni sau narațiuni de tip kitsch ce se potrivesc cu „*ob-scenitatea*" (Baudrillard).

Ceea ce este semnificativ pentru tema de față este faptul că această idee, anume că viața unei persoane este indisolubil legată de ceea ce ea face (scrie, se manifestă public adoptând atitudini și convingeri diverse, dar și de modul în care ea se constituie ca istorie povestită de alții) este importantă pentru chiar felul în care imaginea intelectualului public a evoluat în ultimele două-trei secole în Europa și la noi. Într-un fel, chiar formule binecunoscute precum „intelectual angajat"

(Sartre), „spectator angajat", „opiumul intelectualilor"[6] (Raymond Aron), „trădarea intelectualilor" (Julien Benda) sau în context autohton, „boierii minții" (Sorin Matei) sunt expresii ce implică inerent pe lângă o calificare valorică și o narativitate: „angajarea" înseamnă și „povestea" formei combatante; „spectatorul" este reflexiv, contemplativ și astfel se „angajează" (este forma *lui* de acțiune); intelectualii „trădează" anumite presupuse convingeri și fidelități, dar această dezicere are ea însăși propria desfășurare într-o istorie mai amplă.

Unii intelectuali români adoptă atitudini logic și valoric incongruente: sunt apărători ai noului – restaurarea capitalismului și a democrației neo-liberale – în timp ce elogiază un „trecut de aur" interbelic, un regim parlamentar bazat pe vot cenzitar, iar în plan personal nu ezită să pretindă și mai ales să primească beneficii materiale și simbolice aidoma vechilor boieri, dar nu mai puțin a noilor descendenți din familia simbolică a lui Tănase Scatiu.

Conceptul acesta de istorie narativă a vieții primește o importanță și mai evidentă atunci când, așa cum propune Alasdair MacIntyre, este asociat în continuare, cu cel de „*unitate a unei vieți*". În fapt, în toate marile tradiții moral-religioase, cu deosebire în cele trei monoteisme (iudaic, creștin, islamic) faptele vieții primesc semnificație și valoare prin raportare la tot ceea ce a făcut persoana în cuprinsul unitar, cunoscut, definitiv și închegat al unei vieți, a uneia văzută ca *o istorie cu sens*. Fără să intrăm în detalii să amintim doar că, de pildă modelul voltairean de intelectual este solidar cu ideea că orice gânditor trebuie să-și utilizeze critic rațiunea pentru treburi de interes public, dar acest model

este congruent și cu unitatea morală a vieții celui sau celor care urmează ferm acest principiu în propria lor viață. În acest sens este un adevăr arhibanal acela care consemnează de exemplu, că *Părinții Fondatori*[7] americani satisfac pe deplin această unitate a unei vieți, una întemeiată pe valori morale, politice și intelectuale înfrățite consecvent cu un ideal, cel al democrației moderne. Povestea vieții lor este unitară prin raportare la fidelitatea față de acest proiect. Conceptul de unitate a unei vieți este important și din alt motiv, unul nu atât pur intelectual, cât de ordin moral. Intelectualul public într-un fel întrunește o dublă articulare. Pentru că-și exercită maximal funcțiile cognitive el este apreciat, primește stima și admirația comunității științifice. Dar, atitudinile pe care le ia pentru apărarea unor cauze publice nu mai sunt legate doar de puterea analizei teoretice, intelectuale, ci de *valoarea* socială, utilitară, de bunăstare și de fericire, generate prin forța convingerii sale. Prin urmare, miza pentru el este una aflată dincolo de intelect. Conceptul de unitate morală a unei vieți este relevant deopotrivă și pentru că a fost și poate fi utilizat prin raportarea la întreaga tradiție a unei etici a virtuții. În acest sens, înainte însă de-a sugera câteva aplicații ale acestei idei se cuvine credem să urmăm succint argumentele oferite de MacIntyre.

Le preluăm și le extindem asupra intelectualului public. Astfel, oricând este important ce face și ce a făcut până acum cineva care, prin opiniile și ideile sale, are influență asupra configurării vieții și a sferei publice: intențiile și consecințele nu mai sunt nevinovate dacă au determinat efecte destinale asupra celorlalți. În acest caz, întrebarea „ce e binele pentru mine?" împreună cu „Ce e binele pentru om?" sunt legate

nemijlocit de chipul în care este trăită această unitate a unei vieți, fiindcă, „punerea sistematică a acestor întrebări și încercarea de a le răspunde prin faptă și vorbă *furnizează unitatea vieții morale*" (s.n.). Se înțelege oricum de la sine că unitatea vieții umane este și „unitatea unei căutări narative".[8] În intersecțiile și întâmplările vieții individuale în mod firesc unele căutări „dau greș sau dezamăgesc, alteori se renunță la ele sau se risipesc în alte direcții", iar viețile omenești pot da greș în același fel". Ce cuprinde până la urmă „scrierea unei istorii narative?"

a) Un cadru general, cel al istoriei mari în care se petrec toate evenimentele și care oferă criteriile valorice și normative prin care se legitimează/ delegitimează faptele petrecute și narate; b) episoadele particulare sunt mereu și mereu integrate într-o unitate narativă mai largă; c) „povestea vieții" are tot timpul cel puțin aceste caracteristici principale: inteligibilitate minimală, imprevizibilitate, identitate personală. Întrebarea legitimă este: prin ce anume toate acestea primesc o încărcătură morală, una de nesuprimat? Răspunsul lui MacIntyre este pe cât de simplu pe atât de profund: prin cerința *responsabilității*.

Iată argumentul: „nu numai că sunt eu însumi *răspunzător,* dar sunt și cineva care poate cere celorlalți socoteală, care poate pune pe alții în discuție. Fac parte din povestirea lor, tot așa cum fac parte și ei dintr-a mea. Narațiunea oricărei vieți face parte dintr-un șir de narațiuni care se întrepătrund. În plus, a cere și a da socoteală joacă, în sine, un rol important în alcătuirea narațiunilor... Deci, fără responsabilitatea sinelui, nu ar putea exista astfel de suite de evenimente care sunt componente esențiale ale tuturor narațiunilor, cu excepția

celor simpliste și sărăcăcioase; fără aceeași responsabilitate, le-ar lipsi și acea continuitate de care e nevoie pentru a le face inteligibile atât pe ele, cât și acțiunile care le constituie”.[9]

Fiecare om, intelectual public sau nu, este până la urmă răspunzător de actele sau faptele sale, iar unitatea vieții sale morale va fi indestructibil legată, fie că el vrea sau nu, de *judecata de responsabilitate* a celorlalți. Simplu spus, nimeni nu se poate sustrage pentru totdeauna judecății posterității. Iată un truism atât de ușor nesocotit de unii intelectuali cărora nu le poate nega nimeni inteligența, dar cărora li se poate contesta, în schimb, fără dubiu, virtutea *cumpătării* (a măsurii lucrurilor), cea a *prudenței*, și deloc la sfârșit, a *umilinței*, ca să nu o mai amintim pe cea a *înțelepciunii*.

Întrebarea „din ce povestire sau povestiri fac eu parte?” nu-i ocolește și n-are cum să-i „sară” nici pe intelectualii publici. Însă *identitatea* lor este legată de continuitățile și discontinuitățile lor psihologice, dar și, totodată, de memoria selectivă atât a lor cât și a celorlalți, care sancționează, mai degrabă, *unele* evenimente și *nu* altele. Istoria vieții fiecărui intelectual este, întotdeauna, implantată în istoria acelor comunități din care „ei fac parte”. Și ei s-au născut undeva, cu un trecut: al familiei, al neamului sau al grupării de care sunt atașați în memoria colectivă. Și ei încearcă să se rupă sau să se distanțeze de acest trecut. Și ei elaborează strategii mai mult sau mai puțin sofisticate de-a impune *o imagine* anume și de-a ascunde o alta. Iar cum succesul acestor mijloace devenite tactici și jocuri strategice depinde de formele puterii, ale celei politice și/sau mediatice în primul rând, rezultă că alianțele și apartenențele, pe față sau oculte, sunt ele însele un câmp vast și plin de accidente de parcurs al luptei pentru prestigiu în spațiul public.

A developa conținuturile unei vieți înseamnă a surprinde prin cunoaștere și comprehensiune momentele semnificative din punct de vedere moral-destinal ale acesteia. În timp, impreciziile și imperfecțiunile cunoașterii comune sunt corectate, oarecum de la sine, cel mai adesea prin *uitare*. Întregul unei vieți se impune însă, chiar dacă nu sub forma hieratică a unei icoane. Procesul îl descrie atât de potrivit La Bruyere: „oamenii nu trebuie judecați ca un tablou sau o figură, doar la o singură și primă privire; într-înșii există o viață lăuntrică și o inimă care se cuvin aprofundate. Vălul modestiei acoperă meritul, iar masca fățărniciei ascunde răutatea. Doar un foarte mic număr de cunoscători pot să discearnă și sunt îndreptățiți să se pronunțe. Numai pe îndelete și chiar silite de timp și de ocazii, virtutea fără prihană și viciul desăvârșit se dau, în sfârșit, în vileag" [*Caracterele*, I, XII, 27].

Unitatea vieții este sinonimă nu neapărat cu monolicitatea, ei cum și-ar dori mulți, probabil, și pentru că nu sunt dispuși să vadă necesara și obligatoria totuși, distanță dintre logică și trăire, dintre gândirea despre viață și nemijlocirea stărilor trăite nici mai mult și nici mai puțin decât într-o „viață de om". Într-un atare cuprins capătă semnificație aparte clipe resimțit a fi unice, alegeri marcat personale, opinii ce se dovedesc a fi false, – uneori prea târziu, – sau convingeri de natură să închidă sau deschidă șansele, reușitele în viață după „rețete" greu predictibile. Aici, în acest amalgam presărat de întâmplări diverse sau adverse se conturează și prind consistență plăcerile și bucuriile comunicării și comuniunii, dar și suferințele și eșecurile individuale izvorâte din neînțelegeri sau din ambiții mai mult sau mai puțin deșarte. Această

unitate implică atât felul de-a trăi succesul, cât și pe cel de-a suporta insuccesul, atât afectele bune în acțiune, *când* sunt și *câte* sunt (altruismul și generozitatea întâi de toate), cât și afectele și dispozițiile rele: ranchiuna, dorința de răzbunare, ura invidioasă, gelozia, lașitatea, trădarea.

În fapt, simpla inteligență, oricât de dezvoltată ar fi, nu este niciodată suficientă pentru a face înțelepciunea prezentă. În relație de disociere cu alte virtuți morale, singurătatea conduce rătăcitor inteligența departe de înțelepciunea integratoare. Inteligența este prin natura ei lucidă și rece; înțelepciunea nu poate fi decât caldă și înțelegătoare. Inteligența nu poate să nu separe; înțelepciunea trebuie să unească și să înfrățească fapte și stari altminteri distanțate și contradictorii. Inteligența este mărginită pentru că refuză sentimentul, în timp ce înțelepciunea dezmărginește tocmai pentru că-și integrează sentimente precum altruismul și generozitatea, bunăvoința și îngăduința, compasiunea și iertarea, recunoștința și grija. Inteligența-ți poate spune că ești, după măsurători obiective, incontestabile, mult mai deștept decât alții și că aceasta-ți conferă cea mai importantă formă de „superioritate", dar, cu toate acestea, înțelepciunea-ți sugerează, cu o blândețe fermă, că n-ar strica deloc să te gândești că, oricât de mare este forța implacabilă a unui raționament corect, aceasta nu exclude și nu poate înlocui definitiv – când este vorba de unitatea de sens a propriei tale vieți – nu exclude puterea dezmărginitoare pe care ți-o dă judecata înfrățită cu empatia, cu mila sau cu iubirea față de semeni. Prima „superioritate" nu poate fi decât temei pentru orgoliu și vanitate, în timp ce a doua este lipsită, din capul locului, de asemenea piedici egocentrice și/sau narcisiace; inteligența încearcă să explice viața fragmentând-o în părțile-i

componente, dar înțelepciunea trebuie să reușească să facă inteligibilă întreaga experiență de viață, interpretând-o și dându-i semnificații mai înalte, saturate cu sens și valoare; pentru inteligență orice explicație este *o ipoteză* în vederea elaborării unei teorii, în timp ce, pentru înțelepciune orice cunoaștere tinde să fie atotcuprinzătoare și să devină *o viziune* asupra întregii vieți; inteligența dă seamă de inteligibilitatea atitudinilor *adaptative,* înțelepciunea, de sensul ireductibil al convingerilor celor mai puternic personalizate; iar dacă plecăm de la premisa că imaginația *ipotetică,* de pildă, este „motorul inteligenței" – după cum excelent demonstrează Radu J. Bogdan în cursurile lui de *Filosofia minții* ținute cu regularitate de 21 de ani la Facultatea de Filosofie – atunci putem admite că există o bună-voință *categorică* drept *motor al înțelepciunii*; altfel spus, dacă în primul caz, *libertățile* de acțiune țin de orizontul pragmatic (care îmbracă forma ipotetică), în cel de-al doilea, *libertatea* are esențialmente un conținut moral universal și se traduce într-un imperativ *categoric:* împotriva imaginației ipotetice *decid* să fac numai *ce trebuie,* numai *ce se cuvine*. Tocmai de aceea, poate, deloc întâmplător, cel inteligent este considerat *scânteietor*, iar cel înțelept este văzut ca *strălucitor*; inteligența luminează și ea, dar numai pentru scurt timp și numai parțial, în vreme ce înțelepciunea este cea care luminează deplin, orientând rațional omul pentru *totdeauna* și pentru *oricând*. Intelectualul doar intelegent poate fi un „ticălos isteț" – știm asta de la David Hume încoace –, dar intelectualul înțelept în chip activ nu poate fi decât împotriva ticăloșiei, lașității, mitocăniei, indiferenței sau cinismului. *Stricto sensu*, inteligența este *personală,* pe când înțelepciunea este cu adevărat *publică*.

Se mai ivește, de asemenea, o interogație, deloc neesențială: ideea de unitate morală a vieții în genere, a intelectualului în particular, presupune o *etică a virtuții*, deci o etică a trecutului, care nu mai are o legătură cât de mică cu societatea post-modernă în care s-a instalat frenetic „post-moralismul", „post-datoria și, desigur, „post-virtutea". Trăim într-o societate în care tradițiile morale sunt eterogene (MacIntyre), în care se îmbină și combină elemente și standarde când socrato-platoniciene, când aristoteliene, când provenind din grila iudeo-creștină, când trimițând la stoicism sau epicureism dar și la „repere" kantiene sau utilitariste. Mai mult, apelul la virtuți devine tot mai dificil și din motive care țin de relativismul cultural și de „emotivismul vieții contemporane", fenomene disolutive, descurajatoare pentru o eventuală reabilitare a virtuților morale. Emotivismul societăților actuale nu legitimează virtuți ale unor persoane și nici nu-și propune așa ceva cât timp „constată" doar că au *succes* trei tipuri de *personaje*: *managerul, terapeutul, estetul*.[10] Conform acestei intrepretări, primul personaj – *managerul* își asimilează în mod explicit, în structura personalității sale, raționalitatea și eficiența în numele bunăstării, dar nu exclude tehnici de manipulare; al doilea, *terapeutul* legitimează iluzia că fericirea personală este dependentă în primul rând de procedee de identificare a conflictelor intra-psihice și, evident, de succesul curei psihanalitice care „rezolvă tot"; al treilea personaj – *estetul* (înfrățit cu bogatul, și *bogăția,* precum în povești) este acel model care ridică la rang de valoare perenă reușita propriei apariții prin insinuarea ideii că „totul este o problemă de gust" și de acceptare psihologică a „ceea ce place pentru că este frumos".

De asemenea, întreaga gândire liberală modernă, marcată de individualism și de obsesia autonomiei personale, nu pare, la prima vedere, să privilegieze tradiții de comportare compatibile cu o etică a virtuții și cu ideea de unitate a unei vieți morale libere, pe deplin autonome. Din perspectiva individualismului pur „sunt ceea ce aleg să fiu" și nu contează alte considerente, care m-ar „împovăra" cu recunoștințe, fidelități, toleranțe, generozități izvorâte din relații individuale marcate de dependență. Această formă de izolare în pseudo-independență insularizantă contrastează cu promisiunile unei societăți deschise globale.

3. Virtuțiile morale – criteriu necesar în evaluarea unității vieții de intelectual

Și totuși, cum s-ar putea susține că ideea de unitate morală a unei vieți și cea de virtute pot fi încă aplicate, chiar dacă în tabloul lumii actuale relativismul este în exces, chiar dacă subiectivismul moral poate deconcerta și deruta pe foarte mulți, chiar dacă absolutismele îmbracă formele fundamentalismelor: a celor căzute până pe treapta de jos a terorismului abominabil?

Principial se poate accepta că abia odată cu spiritul Iluminismului și cu proiectul modernității irumpt din acesta s-au creat câteva premise pentru a repune în drepturi o etică a virtuților universale ale umanității.[11] În fapt, kantianismul și prelungirile sale contemporane pot fi considerate fundamentele pe care se pot ridica și legitima *marile virtuți.* Acestea sunt cele care întemeiază moral proiectul democratic, cel mereu periclitat totuși de fragilitățile constitutive acestei

forme de guvernare politică. Ce rol au intelectualii publici în acest context – cadru? Unul enorm dacă există o potrivire între virtuțile lor *intelectuale* (dianoetice) și cele *etice,* cele ale caracterului. Cum? În unitatea vieții lor, în care, finalmente, totul contează: *ce* și *cum* au susținut în orizontul ideilor și convingerilor; *cât* de consecvenți sau inconsecvenți au fost față de valorile promovate sau acceptate; *cât* au depins de orgolii mărunte sau mari și ce efecte au avut acestea asupra altora; *cât* de curajoși sau lași au fost în momentele vieți lor publice.

Dar care ar putea fi aceste virtuți morale dezirabile pentru asigurarea unității cu sens etic a unei vieți de intelectual? André Comte-Sponville – autorul recent al unei cărți intitulate *Le capitalisme est-il moral?; sur quelques ridicules et tyrannies de notre temps* (2004) deloc fără legătură cu substanța dezbaterii asupra menirii intelectualului public – propune o listă demnă de toată atenția.[12]

Prima dintre *virtuți,* în accepția sa, nu *încă* cu totul morală, pe care ar trebui să o dovedească un om adevărat, un intelectual public, se înțelege, desigur– este *politețea*. Se situează, evident, în afara moralei, politețea ticălos disprețuitoare a unor intelectuali, manifestată public față de evrei, țigani sau alte minorități etnice sau rasiale[13], după cum este cel puțin nepoliticoasă atitudinea persistentă de a contesta valoarea morală, reparatorie pe care o are practica discriminării pozitive și cerința de-a avea un comportament *politically correct* în spațiul public. Oricum, de pildă, utilizarea în publicistică a formulei „Matusalem votează”[14] pentru a-i incrimina pe toți vârstnicii pentru că au toți, se presupune, opțiuni electorale diferite față de ale autorului acestui articol-pamflet, este un

exemplu de exclusivism antidemocratic care s-a petrecut nu foarte demult, la noi, și nu în alt spațiu. De altfel, multe forme de impolitețe pornesc de la o neînțelegere de ordin intelectual. Anume că, în toate formele conviețuirii, cooperarea și înțelegerea nu sunt numai cerințe morale, ci și fapte utile, necesare. Oricum, atunci când de pildă disprețul manifestat de anumiți intelectuali față de semenii lor este nemeritat și nedrept (cum pot fi „puși la zid" toți cetățenii în etate dintr-un singur motiv, când fiecare om are atâtea calități și merite dovedite incontestabil?) cea mai normală reacție în spațiul public este cea de indignare. Impolitețea exclusivistă venită din partea unui intelectual „cu pretenții" nu trece, până la urmă, neobservată și nesancționată.

A fi politicos față de vârstnici este o normă de comportare recognoscibilă în aproape toate culturile cunoscute. Atunci, totuși, cum s-a constituit și legitimat prin intelectualii recenți această formă de ireverență impardonabilă? Mecanismul este, probabil, de acest tip: judecători puri și duri aceștia n-au alte vârste omenești decât pe aceea pe care singuri și-o construiesc. De la înălțimea acestei ipostaze, ei se simt dincolo de vremi, iar adevărurile spuselor lor încap, cred ei, numai în personalități puternice, mai tari decât orice etate, decât orice condiție sau decât orice stare: toate, prin natura lor, trecătoare. Tocmai de aceea, ei nu au nimic de-a face nici cu ultima vârstă a omului – bătrânețea, pentru că îi disprețuiesc acesteia slăbiciunile și limitările. Oricum, din principiu, ei nu se văd ca îmbătrânind vreodată. Sunt, un fel de ființe născute în chip supranatural direct în vârsta maturității. Se percep, din acest motiv, ca ființe puternice pentru că pot dispune, acum, de alții și, decretează, din orgoliu că așa va fi mereu. Se simt,

din aceleași rațiuni și îndreptățiți să primească tot pentru că, spre deosebire de alții au o experiență excepțională de viață; și, de ce nu, ei posedă chiar o genialitate, una imposibil de contestat.

Fidelitatea ca virtute pentru intelectualul public se leagă de modul de funcționare a memoriei și în acest sens, același autor remarca: „Fidelitatea trebuie să o manifești în primul rând față de adevăr. Prin aceasta se deosebește fidelitatea de credință și, *a fortiori* de fanatism. A fi fidel în gândire nu înseamnă să refuzi să-ți schimbi ideile (*dogmatism*), nici să refuzi să le subordonezi altcuiva decât lor însele (*credință*) și nici să le consideri absolute (*fanatism*) ”.[15]

Proba fidelității în post-decembrism este rară printre intelectualii autohtoni, dar nici cu totul inexistentă așa cum se crede adeseori. Pot fi date câteva exemple, mai puțin cunoscute și puțin discutate public: D. D. Roșca a fost *fidel* susținător și apărător al lui Hegel, drept care, atunci când n-a putut scrie și preda idei originale l-a tradus pe acesta în românește; matematicianul Mihai Botez, ca futurolog, fidel ideii de prognoză bazată pe adevăr, i-a comunicat public conducătorului statului totalitar Nicolae Ceaușescu în anii ’80 rezultatele cercetării sale și îngrijorarea sa față de soarta concetățenilor obligați să suporte consecințe nedemne; iar Niculae Bellu, din aceeași fidelitate față de adevăr, avea să afirme în anii ’90, la început: „ dificultatea tocmai în asta constă, în felul în care dăm conținut judecății etice: «trebuie să fim în stare să ne privim în ochi propriul nostru trecut» [și să ne asumăm faptul că fără degradarea proiectului marxist] – „întreaga cacealma a socialismului secolului XX n-ar fi fost posibilă”.[16]

De asemenea, Radu Florian, intelectual atașat o viață ideii de stângă politică și culturală – el însuși fiind unul din puținii supraviețuitori ai „Trenului Morții" în timpul Pogromului de la Iași din iunie 1941 – avea să fie loial crezului său antifascist și antilegionar drept care, în chiar ultimul an de viață declară: „Nu pot să fiu de dreapta pentru că prin toată viața mea mă simt legat de acest proces de reînnoire a culturii stângi democrate, deschisă progresului și libertății umane. De aceea nu m-am reconvertit, n-am optat pentru o revanșă facilă cu dictatura, pentru un prestigiu mediatic efemer. Nu sunt la modă, așa cum n-am fost nici în trecut. Dar nu fac parte dintre acei pentru care moda este mai importantă decât propria identitate."[17] Și încă, deloc la sfârșit, un caz de fidelitate în gândire și în viață ce reprezintă (indubitabil) un element de neeludat din unitatea morală a propriei vieți, ni-l oferă Tudor Vianu. În fapt, raționalismul său perfect compatibil cu idealul omului clasic a fost substanțiat prin convingerea sa fermă, conform căreia „umanismul este un program infinit". Și el, precum cei doi prieteni, Mihail Ralea și D. D. Roșca, și-a construit destinul personal și cel intelectual optând pentru un etos al creației și al muncii active pentru scopuri supra-individuale, de civilizare și de „înălțare socială a țării" printr-o „rețea lărgită de libertăți". A avut conștiința clară și gravă că propria „lucrare spirituală" trebuie să se integreze în „trecutul de creație al țării și al întregii omeniri". Această formă înaltă de fidelitate, „*simte*", în *Jurnal*, că va fi atacată și răstălmăcită, drept care exclamă: „N-aș vrea să las impresia că profesez un optimism oficial. Nu vorbesc în numele nimănui: vorbesc în numele meu".[18]

Prudența și cumpătarea ca mari virtuți – într-o societate ce a suportat „seismele" numite războaie, dictaturi, revoluții, tranziții spre economia de piață și spre democrație– au primit inevitabil, semnificații diferite. Ion Ianoși, de pildă, disociază granițele separatoare dintre aceste virtuți și oportunisme. În fapt, în modul cum și-au imaginat, probabil, unitatea vieții lor, mulți intelectuali publici au fost convinși că au atins asemenea valori precum, măsura, echilibrul, comportamentul rezonabil, bunul simț comun, cel numit: *cum se cade, cum se cuvine*. În mod real, acest lucru a fost dificil pentru motive existențiale elementare și pentru echilibrări și re-echilibrări psihologice, primare. Într-un climat maniheist în care partizanatele nasc conflicte durabile, noile legitimări „morale" sunt arareori lipsite de *hybris*, adică de prezența orgoliului nemăsurat, a atitudinii violente și neiertătoare între combatanți. Împărțirea în post-decembrism în cele două tabere „comuniști – anticomuniști" a suspendat aproape de la sine atitudinea prudentă și cumpătată în aprecierea și autoaprecierea curentă. În acest context, Ion Ianoși nu ezită să consemneze: „Situația cu care vajnici anticomuniști nu doresc să se confrunte în mod responsabil este simplă: și scriitorii și universitarii, ori se exilau, ori intrau în anonimat, ori își asumau mersul pe sârmă între concesii și nesupunere. Tot ceea ce ar trebui limpezit, în cazurile din urmă, este *măsura* celor două, *raportul* dintre supunerea și libertatea fiecărui individ, parțial greu de stabilit cu timpul, parțial lăsând urme vizibile și posibilitatea de a fi apreciate".[19]

Virtutea *toleranței* este desigur un criteriu recunoscut ca aparținând spiritului democratic, dar proba existenței acesteia ține evident tot de faptele care configurează unitatea

unei vieți: cu precizarea că în spațiul public autohton au fost destule momente saturate de intoleranțe ce-au structurat nucleul moral al unor vieți de intelectuali orientați în mod constant spre exclusivism, spre agresivitate brutală sau „rafinată", și, desigur, uneori ca o încoronare, spre elitismul antidemocratic. Nu insistăm asupra acestei situații pentru că ea este deja bine cunoscută și, recent, cel puțin declarativ, pare a se fi diminuat în intensitate. În paradigma Iluministă spiritul critic și toleranța intelectuală sunt fapte și evaluări de la sine înțelese. Dar ce se întâmplă dacă tocmai această poziție moral politică este contestată? Radu Florian este cel care sesizează cu acuitate, evoluția intoleranțelor cu substrat politic și ideologic, imediat după '89: „«a fi la dreapta» este moda, noul conformism dominant printre intelectuali"[20]. Explicații cauzale există (înscrierea „la dreapta" a celor mai mulți intelectuali este în mod primordial o *replică* dată umilințelor la care au fost supuși de politica de comandă și administrare a culturii instituită de dictatura partidului comunist; nevoia de a se „împăca" cu ei înșiși după „încheierea contractului cu regimul anterior", reînnodarea cu tradiția interbelică de dreapta și extrema dreaptă) însă, rezultatul cel mai palpabil este intoleranța fără drept de apel pentru orice altă opțiune. „Și totuși – afirmă Radu Florian – în pofida caracterului respingător al dictaturii partidului comunist, fizionomia mea sensibilă și intelectuală se opune oricărei simpatii pentru «dreapta politică», oricărei identificări între tirania care s-a prăbușit și «stânga politică modernă», aceea care în toate împrejurările trebuie să întruchipeze schimbarea pozitivă, democratismul social, nu numai cel politic. Punerea în balanță a principiilor «dreptei» cu cele

ale «stângii» ar trebui să fie principalul temei al opțiunii oricărui intelectual..."[21] În prelungirea aceluiași tip de raționament, Ileana Ioanid va nota, în consecvență cu opțiunile sale moral-filosofice întemeiate pe gândirea Școlii Critice de la Frankfurt: „Nu am fost și nu sunt fanatica unor idei, autori, școli. Am oroare de periculoasa școală a fanaticilor... De orice fel. Ceea ce nu înseamnă că nu aleg. Am învățat și nu în condiții ușoare – marea lecție a *gândirii critice*. Care este fără sfârșit."[22]

În lista marilor virtuți privilegiate atât de viața dusă în condiții grele însoțite de pericole și obstacole, dar cu atât mai mult de dorit în democrație, intră, desigur, și *curajul,* dar și *blândețea*. După cum am văzut deja, D.D. Roșca vorbește despre *luptă* și *jertfă,* iar cea mai înaltă treaptă pe care o pot atinge dintre atitudinile metafizice în fața existenței, se află cea *eroică*: curajul dovedit de-a înfrunta tragicul propriei condiții, conștiința lucidă că poți fi distrus de forțele oarbe ale existenței, dar că nu poți fi cu toate acestea *înfrânt*.[23]

Oricum, ar fi necesară o reflecție adâncită asupra acestei tensiuni dintre curaj și lașitate, așa cum s-au înlănțuit acestea în ipostaze de virtute și viciu în unitatea vieții morale a intelectualului public român. Se știe deja că nu puțini au riscat enorm, iar alții și-au pierdut viața în închisori, având curajul de-a nu renunța la demnitate și la onoarea personală. Dar curajul autentic îmbracă multe forme și ca virtute el se aliază când cu spiritul de dreptate, când cu generozitatea, când cu recunoștința și compasiunea, când cu simplitatea și buna credință, când cu prietenia și iubirea. Intelectualul ca personaj public naște o crescută expectație de-a dovedi neînfricare,

iar prezența fricii și-a lașității în istoria cunoscută a unei vieți de intelectual generează, pe drept cuvânt, între cei ce alcătuiesc o *comunitate morală* o mai mare dezamăgire decât în cazul omului comun. Desigur că dorita unitate morală a vieții multor intelectuali și-a integrat prin „rescriere" a biografiei reale și calitatea curajului. În acest sens, merită amintită excelent aleasa formulă a lui Augustin Buzura: „lașii de ieri au devenit curajoșii de astăzi".

Oricum, dintre autorii programatic pomeniți de noi în acest studiu, Niculae Bellu, atent la unitatea morală a propriei vieți, are curajul indiscutabil de pildă, de-a mărturisi că regretă faptul că în anii ceaușismului nu s-a angajat din nou (o făcuse înainte împotriva regimului antonescian împreună cu soția Elena) într-o activitate clandestină: „Dureros să mă gândesc și să cred că acest modest loc al existenței mele, în spațiul căruia eram liber să văd relativ limpede procesul întregii degringolări, *m-a încătușat totuși în lașitate* (s.n.)... mulțumindu-mă cu o mereu mai netă, cel puțin în ochii mei, automarginalizare."[24]

În fapt, este lucru curent că lașitățile, compromisurile, cedările mai mari sau mai mici se instalează de cele mai multe ori nu neapărat „la vedere" și nici dintr-odată, ci, pe nesimțite. Oricând, în proiectul și proiecția sa „morală" un intelectual sau altul a putut să împingă curajul în viitor: *mâine sau poimâine va fi curajos*. Or, curajul este întotdeauna, nu „în viitor" ci, *acum,* în *prezent*. La aceasta se mai poate adăuga un adevăr, supraindividual, ce ține de istoria comunismului românesc în varianta sa dejistă și ceaușistă: represivitatea, aici, cu excepția Albaniei în această parte de lume n-a avut un echivalent în celelalte „țări socialiste". Oricum,

istoria deplină a acestei părți din *psihologia cedării* n-a fost încă scrisă, iar intelectualul public este unul dintre personajele asupra căruia vor plana stări de incertitudine, de ambiguitate și neîncredere. Și totuși, la prima vedere există, în spațiul public cel puțin, „în principiu", o bună apreciere acordată curajului în forma sa *eroică* – participarea la baricadă, disidență incontestabilă – dar nu este mai puțin adevărat că, în timp, s-a insinuat și o suspiciune față de caracterul cu totul „real" al acestei virtuți atașate de o persoană publică anume. Sindromul „epocii eroice" de dinainte, precum și relativismul băsăcălios – venit din adâncurile psihologiei publice autohtone, întreținut și întărit prin mass-media – își dau mâna pentru a devaloriza forme probate de temeritate și de asumare a unor riscuri grave: pierderea libertății; amenințări asupra vieții personale sau asupra celor dragi, apropiați; un disconfort prelungit dat de nesiguranță și de lipsa solidarității celorlalți. Curajul se hrănește din trăinicia unor valori înrădăcinate și a unor sensibilități înnăscute. Când ți se propunea în comunism ca tânăr preparator să îți spionezi profesorul și să informezi Securitatea în schimbul unor burse în străinătate și a promisiunii avansării rapide, cugetul nu oscila între a face rău unui semen pentru un bine personal, între beneficii și suferințe private „cerute" de sistem, atâta timp cât prietenia, loialitatea, respectul și demnitatea erau mai presus de miraje, umori și vanități. Deși îndoielile sunt proprii înțelepților care caută să cântărească drept, în astfel de cazuri nu ar trebui să existe dileme.

Tema curaj-lașitate l-a interesat pe Niculae Bellu în mod constant după cum rezultă și din *Jurnalul* său început în 30 mai 1989. Unde și când începe lașitatea „în continuarea unui

drum asupra căruia începi să te îndoiești din perspectiva legitimității lui integrale", știut fiind faptul că delegitimarea nu o face nimeni în locul tău și nimeni nu-ți semnalează care sunt gradele lașității și cele ale curajului? În planurile conștiinței morale procesul de ascundere a locului ocupat de fiecare în cuplul lașitate-curaj poate îmbrăca forma „*mai-laș, mai-puțin-laș* pot trece în *ceva-mai-puțin-curajos* sau *ceva-mai-mult-curajos*, așadar *mai puțin curajos înăuntrul curajului, mai puțin laș înăuntrul lașității sau invers*". După Bellu și Kant și Aristotel pot fi invocați mereu pentru tema absolut-relativ în problema curaj-lașitate. În fapt, remarcă eticianul român, trebuie, suntem obligați să ținem seama de variabile precum vârsta și nivelul de cunoaștere (înțelegere) asociat acesteia. Sunt anumite neajunsuri, „neputințe", pe care nu le înțelegem deplin sau de care „ne jenăm" („suferințe peste care încerci să treci, cel puțin o vreme încercând să apari ca toți ceilalți"). „E o duplicitate acceptabilă? Dacă, poate, da, nu sunt-oare-de-a lungul vieții, încă în adolescență și în tinerețe, situații pe care le trăiești jenându-te, totuși, de ele, umilințe – de plidă – nu numai de tipul clasic, jigniri, dar umilințe derivând din împrejurări neașteptate și tolerate, acceptate, în care n-ai știut cum să reacționezi și ulterior, poate chiar pe moment, te deranjează, dar abia mai târziu își capătă un relief mai clar, pe care ești – totuși – tentat să-l uiți și-l uiți de-a binelea, până când – după ani buni –, o împrejurare oarecare îl readuce la suprafață mai pregnant decât vreodată până atunci, cu un efect mai supărător, umilitor; ce faci? De aici vine, desigur, tema *spovedaniei,* (s.n.) dar care etică a cercetat-o în mecanismul ei... când umilitor, când reparator, ca proces real și îndelungat lucrând destructiv asupra

naturii umane prin fenomene precum duplicitatea și «cameleonizarea»?" Bellu atinge explicit, în acest context, tema *recunoașterii cinstite* de către fiecare a unor atari avataruri istorice și personale generate de „împăcarea cu jumătăți de adevăruri", în care ipocrizia, obediența, compromisurile, cameleonizările apar în mintea multora „ca un anti-corp necesar, solid infiltrat, ca un *modus vivendi* în lipsa căruia n-ai putea, sau crezi că n-ai putea, să reziști să trăiești ca toți oamenii, deși pe undeva te apasă ca o tristețe iremediabilă".

Dar putem oare, în acest context, să asociem curajului ca virtute, *bunătatea* și *blândețea,* în unitatea unei vieți de intelectual angajat și responsabil? Pentru D.D. Roșca, curajul, ca eroism necesar unei vieți depline, nu poate lipsi în nici un fel, iar despre bunătate și blândețe el ne avertizează că acestea au statutul de „virtuți fragile", alături de *gratuitate* și de *generozitate.* Întrebarea este: pot coexista într-un etos democratic cele două virtuți, curajul și blândețea, aparent atât de îndepărtate între ele? Dar în structura internă a conștiinței și comportării intelectualului interesat de treburi publice? La prima interogație răspunsul este, desigur, afirmativ. La cea de-a doua apar probleme pentru că într-o societate plurală angajările publice pot fi apărate sau susținute în grade și intensități diferite: de la blândețea îngăduitoare până la vehemența agresivă, asimilată prea ușor, de cele mai multe ori, virtuții curajului.

Dacă există, din păcate, prea multă violență în atitudini publice și publicistice printr-o mereu reînnoită întărire și întărâtare a maniheismului, aceasta se face de cele mai multe ori în detrimentul poziționărilor calme, comprehensive, tolerante. Deci, se face prin excluderea bunătății elementare:

prin inhibarea blândeții firești, a celei lipsite de orice undă „de spirit gregar, agresiv" (cum ar spune Marin Preda, cel la care putem găsi cu certitudine, o veritabilă și notabilă *unitate morală a vieții*). Aceasta este, în fapt, o demitere de la convingerea că binele atrage după sine binele, printr-o rostogolire de sens ascendent, după cum răul își asociază răul printr-o cădere și o regresiune, ambele vinovate. Trebuie multă forță interioară pentru a rezista tentației de a apela la rostogolirea descendentă pentru că aceasta este reprezentată împreună cu „beneficii" sigure: succes imediat, bucurie de răul adus celuilalt, faimă cu orice preț, spirit neiertător.

Sunt destule cazuri de intelectuali publici pentru care blândețea nu numai că nu poate intra ca un element constitutiv al unității morale a vieții lor, dar ea este depreciată până la a fi considerată – atunci când se manifestă la alții, adversari ireductibili,[25] – un adevărat viciu, o slăbiciune de „neadaptat" (De-a lungul anilor în care am predat *Etica* la Facultatea de Filosofie am constatat cu tristețe că foarte puțini studenți au ales din lista de peste 200 de teme etice să trateze într-un eseu la alegere despre „blândețe". Preferate au fost subiecte precum sinuciderea și moartea. Fapt ce poate fi pus parțial și pe seama vârstei sau imaturității, dar care mărturisește și despre o anumită stare sufletească profundă și atmosferă socială și intelectuală generală). În ceea ce ne privește, nutrim ferma convingere că viața publică solicită, cu excepția momentelor de ruptură radicală, mai degrabă judecata curajoasă – în care însă blândețea poate fi prezentă cu inflexiunile ei subtile – decât numai cu vocea ridicată, eventual răstită, cu tonul neiertător, cu credința nestrămutată a deținerii adevărului întreg și cu sentințele inchizitoriale. În fapt, cei ce

procedează astfel întreţin climatul de intoleranţă şi exclusivism, pe care tot ei pot apoi să-l acuze ca opunându-li-se „oprimându-i". Poza de victimă a celor neatinşi vreodată de blândeţe reprezintă, de altfel, o eficientă strategie de promovare a propriei imagini publice care însă ţine, evident, de *marketing* şi nu de *moralitate elementară*. Deocamdată însă asemenea comportamente vădind duritate orgolioasă şi neiertare programatică faţă de adversari sunt, adeseori asociate ideii de *o anumită* elită, una căreia i se cuvine orice (şi încă ceva pe deasupra) pentru că ea şi membrii aparţinători sunt în posesia „unicei" legitimităţi. Între timp, în mod „dezinteresat" şi absolut „întâmplător" fiecăruia din acest grup i „*se dau*" în posesie, diverse bunuri materiale, dar şi funcţii şi putere, deci beneficii simbolice, pe model medieval.

Oricum, când blândeţea ajunge virtute şi nu doar simplă dispoziţie a firii merită să ne gândim la adevărul formulat de La Bruyère în *Caracterele* sale: „Oamenii ar trebui să înţeleagă că nu e de ajuns să fie buni, dar că mai trebuie să şi pară ca atare, măcar dacă năzuiesc să fie sociabili, în stare de unire şi de înţelegere, *adică să fie oameni* (s.n.). De la sufletele rele nu avem nevoie să cerem blândeţe şi mlădiere; ele nu le lipsesc niciodată şi le servesc ca momeală, ca să-i prindă pe cei naivi în capcană şi ca să-şi asigure izbânda şiretlicurilor lor; iar cei care cu inimă bună am dori să fie mereu mlădii, accesibili, binevoitori, ca să fie mai puţin adevărat uneori că oamenii răi sunt dăunători, iar cei buni te fac să suferi" [XI, 9].

Desigur că ecuaţia inevitabil *rară,* prin forţa lucrurilor, – ce uneşte *curajul blând* cu *blândeţea curajoasă* – ţine mai

mult de dezirabilitate decât de o realitate recognoscibilă în suficient de multe cazuri individuale printre intelectualii publici români. Nu înseamnă deloc însă că în unitatea vieții morale a unor intelectuali – precum, de pildă, D.D. Roșca, Tudor Vianu, Mihail Ralea sau Ion Ianoși, Niculae Bellu, Radu Florian, Augustin Buzura, Radu Cosașu și Ileana Ioanid, tablou din care nu lipsește, tot mai evident, pentru oricine este dispus să vadă bine, nici Andrei Pleșu, – nu se pot descoperi, cu bucurie și admirație, chiar aceste virtuți.

Putem astfel, reveni în finalul acestui studiu, la ideea lui D.D. Roșca prin care am deschis această discuție. „*Rostul*" intelectualului public este acela de-a descoperi adevărul, binele și frumusețea în lume și viață; de-a apăra aceste valori fundamentale dovedind curaj, dar și blândețe curajoasă, generozitate și gratuitate *în unitatea unei vieți* de om, de om printre oameni. Altfel spus *virtutea* cea mai deplină pentru intelectualul aflat în acord total cu proiectul modernității democratice este *înțelepciunea activă.*[26]

Înțelepciunea activă se atinge greu, în unitatea morală a unei vieți de intelectual public, nu numai pentru că, în genere, *moralitatea elementară* presupune renunțare la slăbiciuni și implică judecată corectă, ci, pentru că virtuțile însele se află între ele, nu arareori, în conflict, generând dileme mai mari sau mai mici. În fapt, cine stabilește granița dintre *cumpătare* și *curaj*, dintre *generozitate* și *dreptate*, dintre *toleranță* și *iertare*, dintre *prietenie* și *loialitate,* dintre *recunoștință* și *bună-credință* dintre *umilință* și *simplitate* dintre *iubire* și *puritate*?

Fiecare intelectual în felul lui decide asupra acestor granițe dintre acțiuni și fapte morale exemplare. Nimeni nu

este – nici în primă, nici în ultimă instanță – în locul altcuiva și nimeni nu este înlocuit a prioric de altcineva. După cum nici unitatea morală a vieții fiecărui intelectual nu este interșanjabilă. De altfel, și *urma* și *umbra* morală vor purta cu ele semne distinctive ce sunt solidare cu o istorie personală: una având *un* sens și presupunând *o* constanță.

Nutrim speranța că mulți din noua generație de intelectuali români vor trasa corect aceste frontiere, fără a dovedi înclinație predilectă spre vehemență gălăgioasă și adesea găunoasă, spre agresivitate nesublimată în valori morale elementare sau spre intoleranțe izvorâte din uri, invidii sau neputințe, și că, mai curând, vor descoperi valoarea și unitatea vieții lor morale fiind mai aproape de D.D. Roșca și Tudor Vianu, de Mihail Ralea și de Henri Stahl, de Solomon Marcus și Mircea Malița, de Niculae Bellu și Ion Ianoși, de Grigore Moisil și Mihai Botez, de Radu Florian, Gheorghe Vlăduțescu, Vasile Tonoiu, Cătălin Zamfir, Petru Creția sau de Ileana Ioanid, decât de intelectualii la modă. *Complementaritatea* acestei grupări intelectuale n-a fost slăvită prin aclamația recunoașterii generale. Ea a fost, în schimb, sancționată prin *tăcere*. Iar tăcerea în spațiul comun este un sinonim al adormirii spritului public autentic, al celui necontaminat de conjuncturi, de interese, de pasiuni minore și de promisiuni partizane. Poate de aceea, de loc fără motiv, acum peste un secol și jumătate, s-a inventat formula cu puternică încărcătură morală, cea a „deșteptării".

În fapt, de la „*luminarea*", care a ghidat sub aspect moral revoluțiile moderne și până la „*deșteptarea*" românească, s-a întins un arc temporal egal, în cel mai bun caz, doar cu o jumătate de secol. Acest decalaj n-a fost niciodată cu totul

depășit, și, cu atât mai puțin suprimat, atât timp cât deficitul civilizatoric dintre noi și „lumea vestică" și-a produs efectele sale în orizontul psihologiei publice și în cel al etosului colectiv: etos niciodată eliberat cu totul de obiceiuri și convingeri, de calități și defecte, de virtuți și vicii izvorâte atât din neașezări cronice de ordin social și instituțional, cât și din pre-eminențe ale moralei tradiționale (amestec pestriț de ruralism, bizantinism, fanariotism, de formalism, scepticism și relativism) asupra celei universale (respect necondiționat pentru valorile fundamentale: viață, libertate, egalitate, fericire) din purtarea privată și cea publică. De asemenea, nu trebuie să trecem cu vederea adevărul simplu, anume că, aceste contrapunctări istorice sunt recognoscibile și în felul în care modelul intelectualului public autohton n-a dus niciodată până la capăt ideea unei stângi culturale universaliste, una sincronă întru totul cu paradigma modernității. Or, aici trebuie mereu și mereu căutate paradoxurile din imaginea și menirea intelectualului public român: pe de o parte ancorat într-o etică *esențialistă,* dar de tip particularist și, pe de altă parte, încercând să găsească sprijin într-o etică *universală* fără să trezească însă acordul majorității (într-o secvență de timp cât de cât semnificativă).

În opinia noastră, nu este departe vremea când se va consemna că modelul Noica aparține istoriei recente și unei geografii moral-spirituale particulare. Rămâne, de-abia acum, să înțelegem mai profund de ce modelul complementar pe care l-am creionat în aceste rânduri – n-a trezit interes și n-a pasionat spațiul nostru public.

Evident că lista celor despre care *se tace* este mult mai amplă decât putem sugera aici. Astfel, intelectuali precum,

Mircea Malița și Mihai Șora, cu rare excepții, sunt aduși în prim-plan ca personalități având o influență notabilă asupra generațiilor succesive de tineri onești ai acestei țări. Am putea spune că tăcerea, în cazul lor, este foarte greu de explicat și cu atât mai puțin de legitimat. De asemenea, și alte câteva nume n-ar strica să fie totuși pomenite. Cine îndrăznește dintre tinerii intelectuali s-o citeze, fără nicio reținere, pe Ecaterina Oproiu, exemplu de inteligență critică sclipitoare și de curaj al atitudinilor și convingerilor nonconformiste manifestate timp de decenii? Cine, chiar dintre cei care l-au avut profesor la Universitate pe Vasile Tonoiu, are îndrăzneala să afirme public, despre acest autentic filosof, atât de retras și atât de discret, cum numai un înțelept poate fi, că el *este* un caz îndelung probat de intelectual, ce a dezvoltat ca foarte puțini alții, în orizont universal – și românesc – ca epistemolog, dar și ca hermeneut neîntrecut – ideea ontologiilor arhaice, adevărată cheie pentru înțelegerea omului de astăzi și a celui dintotdeauna? Este un fapt neînsemnat?

Cine se încumetă să-l citească până la capăt și să-l citeze *in extenso* pe Z. Ornea, cu certitudine cel mai profund cunoscător al hibelor românești, mai ales ale celor din deceniul al III-lea al secolului XX? Câți interpreți și analiști politici sunt dispuși să dedice câteva pagini măcar operei lui Silviu Brucan și să nu se limiteze doar la invocarea sintagmei: „sunt necesari cel puțin douăzeci de ani ca românii să învețe democrația”? Puțini. Și aceasta este valabil și despre Marin Preda, Alexandru Ivasiuc, Augustin Buzura și Radu Cosașu, Dorin Tudoran sau Paul Goma. *Cine va stabili motivele reale care stau la baza acestor tăceri va ajunge, suntem siguri, să ofere*

un răspuns măcar satisfăcător și la întrebarea: cum se face că o personalitate atât de verticală de umanist raționalist, precum Tudor Vianu, nu a fost și nu este promovată ca model moral intelectual în spațiul nostru public? Poate că, o posibilă cale hermeneutică, pentru a deslușI această perplexantă constatare, ar trebui să ia în seamă, în mod serios, *respectul rece* și *disprețul cald* manifestat, în timp și mai recent față, de pildă, de Adrian Marino, față de Doina Cornea sau, de ce nu, chiar față de Ion Vianu – continuatorul exemplar în și prin fapte morale, timp de decenii, al ilustrului său tată. De ce, în fond, în scena și spațiul nostru public, cine dă dovadă de o remarcabilă unitate morală a vieții, atât după standardele străvechi ale *eticii virtuții*, cât și după cele mai noi ale *eticii corectitudinii*, trezește doar o specială și rarefiată admirație la distanță, și nu o dorință spontană de admirație, de apropiere și de identificare moral empatică? Pentru că, amintitele formule – ale respectului rece și ale disprețului cald – se manifestă *deodată* și sunt semne indubitabile ale comodității psihologice și ale adaptabilității sociale. Dar *adaptarea morală* este *luptă* și nu conformism, este raționalitate critică în purtare și nu supunere irațională, adică obediență servilă în comportare[27]. (Valeriu Cristea)

În fine, de ce, de pildă, Radu Filipescu, disident real, cu o biografie totuși necunoscută în datele ei esențiale, nu trezește o admirație puternică, constantă? Și pentru că, probabil, suspiciunea este prezentă în cote dizolvante în conștiința multora; și, pentru că, desigur, statutul de „erou în viață" este resimțit ca o rană vie, greu de suportat pentru cei mai mulți dintre noi. (Carmen Mușat)[28]

NOTE:

[1] Vezi în acest sens, Niculae Bellu, *De la stânga politică la stânga culturală*, Ed. Paideia, București, 2005, în cap. *Câteva ipoteze de lucru cu privire la raționalismul lui D.D.Roșca*, pp. 23-25 și, același autor, în *Morala și stânga culturală*, Ed. Paideia, București 2008 cap. *Inconfortabilul D.D. Roșca și dilema filosofică a epocii*, pp. 173-189. În prima dintre aceste cărți, Călina Mare, în *Despre o prietenie,* pp. 143-145, analizează relația dintre cei doi filosofi, citându-l pe Bellu: „Adversar ardent al oricărei închideri dogmatice, D.D. Roșca nu putea fi decât un deschizător de noi orizonturi, pentru care împlinirea umană se instituie în *simplitatea și firescul ei,* ca moralitatea cea mai înaltă" (p. 144). În acest context, trebuie să-l amintim, de asemenea, pe Tudor Cătineanu care *n-a tăcut* în privința lu D.D. Roșca, publicând, în anii '80 însă, două volume intitulate *Structura unei sinteze filosofice,* Editura Dacia, Cluj-Napoca (1986). Excepție de la *tăcere* fac, în timp, și Andrei Marga, Achim Mihu, Alexandru Surdu, Alexandru Boboc, Gheorghe Cazan, Florica Neagoe sau Vasile Muscă. În ultimii ani însă, *tăcerea* este mai grea și marchează *o uitare,* una cu adânci semnificații, despre modelul moral de intelectual public promovat în orizont autohton.

[2] D. D. Roșca, *Existența tragică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1995, (Prefață de Achim Mihu) p. 191.

[3] Vezi mai ales Jürgen Habermas și Joseph Ratzinger, *Dialectica secularizării. Despre rațiune și religie,* (trad. Delia Marga, Introducere de Andrei Marga), Ed. Apostrof, 2005.

[4] D. D. Roșca, *op. cit.* pp. 131-132.

[5] Alasdair MacIntyre, *Tratat de morală, După virtute*, (trad. Catrinel Pleșu, Cuvânt înainte de Aurelian Crăiuțu) Humanitas, 1998, p. 222 și urm.

[6] vezi în acest sens Michael Finkenthal, *Istoria intelectualului public: repere bibliografice*, Observatorul Cultural, nr. 486, 06.08.2009.

[7] Tocmai de aceea Benjamin Franklin sau Thomas Jefferson și George Washington pot fi și sunt mereu și mereu luați ca *modele* demne de urmat pentru *unitatea morală a vieții lor*. În orizont românesc, Nicolae Bălcescu și Titu Maiorescu pot fi amintiți ca împlinind aceeași ipostază, prin natura lucrurilor, rară.

[8] Alasdair MacIntyre, *op. cit.* p. 225.

[9] *Ibidem,* pp. 218-228; 225.

[10] *Ibidem,* p. 55 și urm. „*Personajul* managerului reprezintă obliterarea distincției dintre relațiile sociale manipulative și non-manipulative; terapeutul reprezintă aceeași obliterare în sfera vieții personale. Managerul tratează scopurile ca pe un dat, ca pe ceva în afara sferei sale de acțiune, el se preocupă de tehnici, de transformarea eficace a materiilor prime în produse finite... a investiției în profituri. Și terapeutul consideră scopurile ca pe un dat, ca pe ceva din afara sferei sale de acțiune: și pe el îl preocupă tehnicile, transformarea eficace a simptomelor nevrotice în energie dirijată, a indivizilor neadaptați în indivizi bine adaptați. În rolurile lor de manager și terapeut, nici managerul, nici terapeutul nu sunt capabili să se angajeze și nu se angajează în dezbateri morale" *(op.cit.*, p. 56). Descrierea și interpretarea lui Mac Intyre n-a avut, prin forța împrejurărilor, darul de-a lua în seamă și realitatea din capitalismul post-comunist în cuprinsul căreia unii intelectuali publici și-au internalizat în comportamentul lui toate cele trei personaje: *managerul manipulativ, estetul bogat* și *terapeutul salvator.*

[11] Raționamentul este următorul: dacă identificăm Binele cu valorile morale, atunci în această sinonimie *virtuțile* sunt valorile

morale pozitive iar viciile – valorile morale negative. Mai există un argument în ceea ce privește locul eticii lui Kant. Niculae Bellu de exemplu nu a ezitat să demonstreze într-o carte de 500 de pagini intitulată *Etica lui Kant* (1974) că standardul imperativului categoric kantian: „omul scop în sine însuși" („fiecare om ca individ este destul de profan, dar umanitatea din el trebuie să ne fie sfântă") va rămâne un reper absolut pentru societatea globală, prezentă și viitoare.

[12] André Comte-Sponville, *Mic tratat al marilor virtuți,* (trad. Dan Radu Stănescu, Bogdan Udrea și Corina Hădăreanu), Ed. Univers, 1998. Marile virtuți sunt: politețea, fidelitatea, prudența, cumpătarea, curajul, spiritul de dreptate, generozitatea, compasiunea, misericordia, recunoștința, umilința, simplitatea, toleranța, puritatea, blândețea, buna-credință, simțul umorului și iubirea. Peste timp modelul lui Vianu de intelectual înțelept, echilibrat, sobru, cumpătat și tolerant va fi continuat cu aceleași măsuri în judecată, convingeri și atitudine de propriul fiu, Ion Vianu, și de Matei Călinescu.

[13] Mihail Ralea nu obosea să repete această idee: un criteriu al comportamentului democratic ni-l oferă atitudinea față de evrei, femei și cei dezavantajați de soartă.

[14] Formula îi aparține lui Mircea Mihăeș și a fost utilizată în timpul campaniei electorale din 2004.

[15] André Comte Sponville, *op. cit.* p. 29. În aceeași ordine de idei, Tudor Vianu a vorbit mereu de „*fidelitate* față de întreaga omenire în toate momentele reprezentative ale existenței ei". Suntem „beneficiarii întregii continuități morale a omenirii" și în acest fel „fidelitatea este permanența entuziasmului": a acelui entuziasm devenit „una din formele *unității morale* a persoanei". (vezi, Tudor Vianu, *Despre fidelitate*, în: Opere, vol. 9)

[16] Niculae Bellu, *Morala și stânga culturală*, Ed. Paideia, București, 2008, p. 12.

[17] Radu Florian, *De ce nu sunt de dreapta?* În *Evocări*, Ed. Tritonic, București, 2005, p. 126.

[18] Această binecunoscută formulă a lui Vianu este comentată, deloc întâmplător, polemic, de Ileana Ioanid în *Insomniacii veacului*, Ed. Eminescu, București, 2001, p. 181.

[19] *Ion Ianoși, 80*, Ediție alcătuită de Aura Christi și Alexandru Ștefănescu, EuroPress Group, 2008, p. 301. Sau, referitor la tipurile de atitudini ale intelectualilor de dinainte de '89: „Cum a supraviețuit, fizic și cultural, intelectualul. Rezistenți activi au fost puțini, conformiști totali, mai mulți. Majoritatea a fost obligată să manevreze și să se folosească de orice spațiu de libertate. Ce exploata intelectualul? Inconsecvențele puterii, duplicitatea forurilor intermediare, propriile tactici viclene"; în Ion Ianoși, *Moralități, Idei inoportune*, Editura Cartea Românească, București, 1995, p. 16.

[20] Radu Florian, *op. cit.* p. 110.

[21] Radu Florian, *op. cit.* pp. 111-112.

[22] Ileana Ioanid, *op. cit.* p. 216.

[23] La limită, paradigma eroismului moral a fost redată de Socrate atât de simplu în ultimele sale vorbe: judecătorii „pot să mă omoare, dar nu sunt în stare să îmi facă nici un rău".

[24] Niculae Bellu, *Morala și stânga culturală, ed. cit.,* p. 12.

[25] Redăm din Ion Ianoși, 80, *ed. cit.*, p. 220 nota noastră: „Lui Ion Ianoși ... i s-a reproșat tocmai *blândețea*. «Admiratorii săi fanatici ... vor susține că Ion Ianoși, inspiratorul lor, era un om de cabinet, o ființă blândă ca un înger, incapabil să ucidă fie și o muscă. Se prea poate»" vezi Mircea Mihăieș, *Umbra „instructorului CC"*, în România literară, nr. 5, 8-14 februarie 2006, p. 10.

[26] În ceea ce ne privește am considerat că Profesorul Ion Ianoși, în unitatea vieții sale, merită această calificare, drept care ne-am intitulat studiul dedicat împlinirii a 80 de ani: *Ion Ianoși – Înțelepciunea activă și stânga culturală.*

[27] Valeriu Cristea este un alt intelectual public despre care se *tace*. Orice judecată onestă asupra lui – una opusă încrâncenărilor maniheiste, dar și oportunismelor postrevoluționare, solidare cu „un uriaș avânt fanariot" – nu poate trece peste câteva propoziții memorabile ale uitatului critic. Le consemnăm după Ileana Ioanid: „Pe fanatic îl detești, pe simplul oportunist îl disprețuiești, de omul de marmeladă ți-e silă" sau: „De ce oare salutara prăbușire a comunismului a fost însoțită de o catastrofală prăbușire a caracterelor sau a ceea ce părea caractere?" În: Ileana Ioanid, *op.cit.*, p. 308.

[28] Fenomenul generic – arată într-un alt context Carmen Mușat – ține de o „frenezie indecentă" a unei „amnezii autoinduse": „suferim de o ciudată amnezie selectivă care se manifestă, în grade diferite, la aproape toți… indiferent de «tabăra» din care fac parte. Războiul împotriva memoriei este, tocmai de aceea, unul permanent și aproape generalizat. Unii chiar se înfurie teribil când cineva îndrăznește să recurgă la memorie, să «dezgroape» urmele trecutului și să afirme că împăratul e gol sau, dimpotrivă, să readucă în centrul atenției *figuri sau episoade de real curaj* (s.n.) marginalizate în timp". În: Carmen Mușat, *Trecutul – între autentic și grotesc, O.C.* nr. 292(550) 11–17 nov. 2010.

III. Morala și stânga culturală: Niculae Bellu

Dacă ne putem imagina un fapt moral elementar, atunci, condiția primă a acestuia este exemplaritatea și transparența... Numai ceea ce este autentic n-are motive să evite condiția transparenței.

Niculae Bellu

Oricine privește cu oarecare atenție dominantele din spațiul public și publicistic românesc din ultimele două decenii va constata cel puțin câteva fapte, credem, semnificative. Întâi de toate, imediat după cotitura – ruptura din '89, s-a conturat o injoncțiune paradoxală, activă în tot acest răstimp. Astfel, întregul context în care a funcționat regimul comunist din România și, îndeosebi, nota de specificitate pe care a adus-o cu sine național comunismul ceaușist s-a tradus, printre altele, într-o cvasi-inexistență (cel puțin așa a apărut atât în percepția, cât și în reprezentarea publică) a unor mișcări de opoziție, similare celor din Polonia ('56, '70, '80), Ungaria ('56), Cehoslovacia ('68). Rămâne încă și acum o sarcină de viitor să fie radiografiate toate cauzele care au

determinat un asemenea comportament în spațiul public autohton: de duplicitate generalizată în chip insidios, de minciună și obedienţă, de absenţă aproape totală a spiritului critic responsabil. Pe lângă determinanții endogeni, deloc insignifianți, cei exogeni au însemnat – conform lui Tony Judt, unul dintre cei mai rafinați cunoscători ai Estului de după cel de-al Doilea Război Mondial – câteva lucruri: astfel, în contextul geopolitic creat după '58, când trupele sovietice părăsesc țara, Vestul democratic a susținut poziția „aparte" a României în cadrul Pactului de la Varșovia și față de CAER între 1964-1980. O atare variabilă i-a întărit în plan intern statutul de lider național-comunist al lui Ceaușescu, mai ales prin vizitele lui De Gaulle ('68) sau Nixon ('69). „Legitimat" în exterior, *Conducătorul,* mai ales după '71, a putut să descurajeze mai ușor apariția unei disidențe puternice în interior, cu atât mai mult cu cât păstra iluzia că „liberalizarea" va continua și că se va adânci în timp. Or, evenimentele externe conexate cu cele interne și-au avut incontestabilul lor rol definitoriu pentru crearea unui climat caracterizat prin cult al personalității, prin gândire dublă, prin servilism și deresponzabilizare și prin acceptarea, cel puțin aparent, a lezării demnității și libertății personale de către cvasi-totalitatea populației. Evident că acele decenii n-au fost cu totul omogene – sub aspectul percepțiilor, trăirilor, al structurărilor valorice și normative încapsulate în convingeri, atitudini și chiar stiluri de viață – și, desigur, că mai ales relația dintre iluzii și deziluzii a avut puncte și contrapuncte notabile. De pildă, este greu, dacă nu imposibil de explicat tot ceea ce a urmat în anii „socialismului multilateral dezvolat" fără a ține seama de „momentul '68". Astfel, dacă pentru „istoria mare"

– cea a Europei și Americii – anul ‘68 este sinonim cu intrarea într-o nouă paradigmă a stilurilor de viață și cu debutul unei sensibilități postmoderne într-un spațiu al democrațiilor consolidate, atunci, în cadrul „istoriei mici”, același an a însemnat pentru România articularea comunismului cu *tribalismul național*ist și instaurarea unei dictaturi bicefale ce-a îmbinat și combinat experiențe și modele venite din trecutul apropiat autohton: experiențe și modele preponderent de dreapta extremă „altoite” cu cele ale stângii extreme. Și atunci, unde și cum a apărut injoncțiunea paradoxală de care spuneam la început? În comportamentul manifest al multor oameni care au încercat să se adapteze istoriei (pe care, oricum, o trăim, dar n-o înțelegem, prin forța împrejurărilor, decât deformat și schizoid). Cum? Prin trecerea de la „acceptarea entuziastă” – falsă, saturată de ipocrită nedemnitate și de supușenie degradantă – la condamnarea celorlați, mereu a celorlalți, ca fiind „vinovați de comunism”. Așa se face că, în câteva săptămâni, s-a decretat „PCR e mort” și mulți din cei vinovați real în vechiul regim de lașități, de oportunism, de exces de zel și-au recompus și rescris biografia: una imaculată, total nepătată, eventual chiar „plină de eroism” și „înțelegere superioară” a vieții și istoriei.

Ceea ce afirmăm aici nu sunt lucruri necunoscute și nediscutate. S-a scris enorm despre comunism și anticomunism, despre sursele și modelele care ar trebui să întemeieze democrația românească, despre „dispariția” marxismului după prăbușirea URSS, despre „vinovații” revoluției, despre formele violenței din spațiul public autohton ș.a. Din fericire au apărut extrem de multe cărți, multe traduceri, care acoperă, în cea mai mare măsură, nevoia de informare asupra istoriei și mișcării ideilor filosofice și moral-politice din

orizontul universal. S-au produs și-n publicistica filosofică și memorialistica românească acumulări de perspective și de puncte de vedere, nu arareori, extrem de pertinente, oricum, mereu interesante.

În acest context larg, un autor precum Niculae Bellu începe să-și găsească locul într-un climat mult mai divers, predispus totuși și la toleranță, dar și la încrâncenări manicheiste. Poziția sa – după cum se va vedea – nu a fost receptată ca fiind una comună, obișnuită, „în nota generală", cum se spune. Biografia sa seamănă și nu seamănă cu cea a multor colegi chiar de generație. Născut în 1916 august 23, se dovedește din prima tinerețe un adept și apărător al ideilor de dreptate socială și un curajos militant antifascist, antilegionar. Intră în partidul comunist, este arestat și condamnat ca deținut politic, iar în timpul războiului trăiește în ilegalitate la Brașov, alături de soția Elena, și ea condamnată, tot pentru activitate antifascistă, la 25 de ani închisoare. Devine redactor-șef adjunct la *România liberă,* imediat după 23 august 1944. Începând cu 1950 este numit de Petru Groza, președinte al Comitetului Cinematografiei de pe lângă Consiliul de Miniștri în care, printre altele, creează studioul cinematografic Buftea și înființează, la București, institutul de învățământ superior pentru specializările teatru și cinematografie. Cel care începând cu 1937 audiază la Universitatea din București, la Facultatea de Litere și Filosofie, cursurile profesorilor Mihail Ralea, P.P. Negulescu, Dimitrie Gusti, Petre Andrei, va renunța în 1955, cu totul, la orice funcții politice oficiale și se dedică pregătirii unui doctorat în etică. Din acest moment, interesul său major este concentrat asupra definirii și predării eticii marxiste la Facultatea de Filosofie, unde îi are

colegi pe Tudor Bugnariu, Mihai Neculce, Grigore Moisil, Athanase Joja, Radu Stoichiță, Radu Florian, Ion Ianoși, Nicolae Tertulian, Stelian Stoica, Ion Banu, Ileana Ioanid, Ștefan Georgescu, Cezar Radu, Gheorghe Cazan, Gheorghe Vlăduțescu, Vasile Tonoiu, Mircea Flonta, Florica Neagoe, Iosif Cernea, Ion Tudosescu, Alexandru Valentin, Gheorghe Enescu, Alexandru Boboc, Petre Bieltz, Dragan Stoianovici, Ioan Stepanescu, Ilie Pârvu, Ion Popescu, Nicolaeva Nina, Lucian Dragomirescu, Nicolae Culic, Ioan Roșca și Gheorghe Stroia.

Ceea ce se poate constata dacă-i cunoaștem viața și opera – antumă și postumă – este faptul că Niculae Bellu a avut un angajament ferm cu etica, iar obiectul acestei discipline filosofice – *morala* – i-a fost un reper la fel de tare, în propria-i viață. Cu certitudine, se poate afirma acum că, pentru el, morala i-a fost nu numai reper, ci și un sprijin de neocolit în momentele grele, dilematice. Oricine l-a cunoscut a putut singur să constate că opțiunea sa pentru a preda etica lui Kant a fost solidară, în aceeași măsură, și cu încrederea în valoarea universală a moralei imperativului categoric. În fond, ideea de bază pe care a întărit-o argumentativ, fără obosire, era aceasta: dacă există un nucleu moral în dezvoltarea și înaintarea societății omenești, atunci, criteriul de judecată ultim, reperul absolut pentru a evalua stadiul atins în moralitatea societăților particulare nu putea fi decât etica lui Kant.

De asemenea, dacă încercăm să aducem argumente pentru încadrarea lui Niculae Bellu în paradigma gânditorilor ce consideră că proiectul iluminist reprezintă, cel puțin prin implicațiile sale morale, o sarcină fundamentală, nu numai pentru societatea modernă ci și pentru cea actuală, atunci suntem datori să evidențiem raționamente oferite de chiar

autor, pentru susținerea unei atari apartenențe. În primul rând este vorba de faptul că eticianul român a rămas în chip constant fidel acestei ipoteze a modernității (ce a întărit, în fond, o aspirație ideală, prezentă la Socrate-Platon, la Aristotel și stoici, dar și în Vechiul și Noul Testament), anume că morala poate deveni o extraordinară forță subiectivă în istorie[1] substituindu-se religiei sau fiind complementară acesteia. În convingerea lui Bellu condiția mini-max pentru ca morala să ocupe această poziție este ca ea să se afle sub patronajul rațiunii pure practice, adică să aibă ca punct de plecare gândirea și acțiunea liberă, capabile de auto-legiuire. Tocmai de aceea Kant este văzut nu „ca un moralist printre alți moraliști", ci ca fiind eticianul cel mai important al lumii, cel care „cercetează morala ca dimensiune distinctivă fundamentală a ființării omului modern". Explicit, Bellu lansează ideea *(Etica lui Kant,* 1974) conform căreia, prin autorul *Criticii rațiunii practice* (1788) „se anticipează ipoteza unei *reconstrucții critice radicale* a moralei practice". Și, mai precis: „această reconstrucție a unui nou înțeles al moralei se întemeiază pe principiul coincidenței necesare dintre *libertate* și *moralitate* într-un «imperiu al scopurilor» (universul libertății), astfel încât un *om liber* și un *om moral* însemnă unul și același lucru".[2]

Iată, redată într-un raționament concentrat această interpretare în *Conceptul de practică la Kant* (1971): „autorul *Criticii rațiunii practice* vede în morală, ca *voință liberă,* nu numai o explicație posibilă a omului și a destinului său, ci și câmpul însuși al unei *cauzalități libere,* creator de istorie și de civilizație. În acest sens, voința liberă și tot ceea ce se află în legătură cu ea, «fie în calitate de pricipiu, fie de

consecință», se numește *practic.* Înțelesul de *practic* al voinței libere opus pragmaticului, care armonizează ceea ce *este,* vizează originalitatea creației umane, caracterul ei inovator, constructiv. Acest practic vizează nu *ceea ce este* ci *ceea ce trebuie să fie;* vizează nu instaurarea într-un prezent infinit și cât mai bine servit de legi regulative, ci vizează un altceva, viitorul, ceea ce trebuie să se întâmple. *Practicul* are în vedere nu omul singular, închis în mărginirea scopurilor sale sensibile, urmărind odată cu îndestularea sa strivirea concurentului și imaginându-și fericirea ca rezultând din această nestăvilită aviditate de înavuțire, pierdută în această orbire. *Practicul* are în vedere, dimpotrivă, omul, producând spontan sensul universal al existenței sale, care implică libertatea și o propulsează. *Practicul* e teritoriul acțiunii libere, în sensul raționalității *a ceea ce trebuie să se întâmple,* chiar dacă nu se întâmplă și nici nu e sigur că se va întâmpla tocmai ceea ce ar fi rațional să urmeze".[3]

În al doilea rând, Bellu definește structura eticului (în această tradiție de gândire la care-i adaugă pe Hegel și Marx), acordând *conștiinței morale* rolul fundamental: „domeniul moralității se prezintă ca o uriașă îngrămădire de înclinații, sentimente, deprinderi, convingeri, fapte, practici morale, care toate implică existența unei conștiințe morale; iar aceasta, luată în sine, apare ca fiind foma elementară a acestei totalități"'. Prin urmare, „conștiința morală este forma *elementară* a moralității", elementul cel mai simplu, entitatea primară, cărămida oricărei relații de moralitate... Ea implică, înainte de toate, relația individual-general, individualitatea putând fi avută în vedere fie la nivelul persoanei, fie al unei comunități luate ca întreg. Oricum, în ambele ipostaze poate

fi considerată ca sinonimă cu *conștiința (morală) de sine,* care se constituie, la rândul ei, din: 1. palierul *sensibilității* (instincte, înclinații); 2. *habitusul* – obișnuința; 3. *conștiința – de – sine – care – se – judecă,* sau *cugetul moral,* sau pur și simplu momentul *rațional,* care se dedublează în *despre – sine* și *despre – altul (despre – altul* fiind obârșia generalului aflată încă pe teritoriul individualului)".[4] Numai în și prin conștiința și cugetul moral se poate realiza caracterul de universalitate și cel de necesitate al judecății etice. În fapt, totodată, Bellu a insistat mereu asupra dificultăților de-a atinge moralitatea deontologică din cel puțin două motive: cel *cognitiv* și cel *situațional – existențial.* Tocmai de aceea consideră că instituirea moralei elementare (conjuncția inevitabil rară dintre conștiința morală și comportare) ține, întâi de toate, de creșterea reală, obiectivă a gradelor de libertate din societate. În acest sens, raționalistul hegeliano-marxist încrezător în augmentarea libertății în istorie nutrește speranța articulării, într-o societate viitoare, a eliberărilor umane cu un sens și o substanță morală având valoare universală. De altfel, în *Sensul unei antropologii filosofice la Kant* (1974), Bellu notează în această ordine demonstrativă: „Kant vizează să determine condițiile de posibilitate ale unei angajări a omului, care nu s-ar limita la *utilitate imediată,* o angajare fără de care nici nu poate fi rațional imaginat tot ceea ce este înalt în deprinderile sale și în creația sa. Se constată – fără să se știe de unde vine – o tendință mereu reînnoită a omului spre depășirea condiției sale și de autodepășire de sine, de unde filosoful se vede îndreptățit, ba chiar obligat să designeze această *nevoie de absolut,* această insatisfacție de prezent care îi stimulează căutările... Omul

acestei continue înnoiri care nu poate fi identificat cu fenomenalitatea omului cotidian – mercantil... este ideea universală de om, om în sine, *noumenon*... Ideea de om, ca *lucru în sine,* distinge, astfel, dimensiunea constituită sau în curs de constituire a *omului ca valoare,* întrucât e valoare dincolo de mărginirea fiecăruia, de pasivitatea, cupiditatea și lașitatea în spiritul cărora își consumă viața sa cotidiană".[5]

Totodată, ideea kantiană a moralității ca o mereu refăcută tensiune între înclinații și datorie – mai exact, chiar în termenii autorului *Criticii rațiunii practice* (starea morală a respectului necondiționat pentru legea morală în sine este virtutea „adică simțământul moral în luptă", care nu este *sfințenie,* „în pretinsa *posesiune* a unei perfecte *purități* a simțământului voinței) Bellu o interpretează astfel: „Sensul de a fi al datoriei exprimă tocmai faptul că ceea ce *distinge* omul, omul așa cum *trebuie să fie,* nu este această bigotă pretinsă posesiune a unei purități depline, ci *simțământ sau cuget moral în luptă.* Căci nici o acțiune umană cu adevărat mare nu este posibilă fără această aptitudine umană de a se autodepăși în chiar cursul acțiunii și în vederea realizării idealului vizat... Morala nu este sfințenie, împăcare cu sine și conformitate cu ceea ce are existență-în-fapt, deci cu ceea ce se crede și se spune ca fiind bine și înțelept: *morala nu este abilitate, ci luptă* (s.n.). Și tocmai în acest sens vede Kant opoziția reală dintre *înclinație afectivă,* în care se complace orice filistin și conștiința morală a datoriei". Iar în *Ideea de om în cercetarea filosofică* (1969), prefigurase această interpretare, dându-i un conținut antropologico-filosofic: „*Omul nu este un sfânt* (s.n.). Acest adevăr, verificat de o experiență istorică de atâtea ori milenară, nu a împiedicat,

totuși, gândirea să-și imagineze omul într-o alternativă elevată și pură, care a devenit – pe această cale – un *model de perfecțiune* (s.a.), pe cât de ireal, pe atât de statornic în năzuința sa de a construi o replică, fie ea și numai ideală, la realitatea impusă și atât de contradictorie a condiției umane. Cu acest model de perfecțiune, *ideea de om* se instalează în mit". În acest context, *Mitul ameliorativ* al condiției umane, ce însoțește adeseori alte două mituri (al omului rău de la natură și al celui bun de la natură), i se pare lui Bellu, nu sesisează conținutul etic al formelor de luptă morală ale omului sfâșiat între datoria de dragul datoriei și înclinații diverse și adverse. Or, se întreabă el, n-ar fi cazul să depășim „alternativa biblică a lui Cain și Abel, văzând toate suporturile existențiale care-l fac pe frate să se ridice împotriva fratelui său? Or, chiar în imoralitatea crimei străvechi, sfânt este acel cuget moral în luptă, prin care ne revoltăm în fața grozăviei actului: cel inocent este deposedat de bunul cel mai de preț – viața. Dar ridicând la statut de simbol această temă, nu rezultă oare că orice structurare a vieții în istoria civilizației pe baza principiului și simțământului posesiunii diminuează moralitatea pentru simplul motiv că etica datoriei necondiționate este, inevitabil, trecută la margine, iar falsele purități filistine-și găsesc un teren prielnic de afirmare? Concluzia lui Bellu este kantiană, hegeliană și marxiană în același timp, pentru că relevă importanța de ultimă istanță, ca reper absolut al imperativului categoric, conform căruia omul trebuie să fie scop în sine însuși și să nu fie niciodată folosit *numai* ca mijloc; hegeliană, totodată, pentru că evidențiază tensiunea veșnic reiterativă dintre „postulatul necesității", al rațiunii în istorie și imposibilitatea înfăptuirii practice a acestuia;

marxiană pentru că accentuează ca punct de plecare pentru ideea de morală radical nouă, faptul că lărgirile libertății umane și dezvoltarea nelimitată a forțelor productive sunt condiții obligatorii pentru instituirea unei *morale non-represive:* or, non-represivitatea este posibilă dacă și numai dacă sarcina emancipării umane este sinonimă cu o practică menită să construiască o societate bazată pe *„transparență* rațională", deci pe absența oricărei forme de mistificare și de „ideologizare a bazelor vieții". O atare concluzie este solidară, totodată, cu ideea sfințeniei din Vechiul Testament: proba existenței depline a moralității se obține numai prin supunerea în fața unor comandamente universale; dar urmarea acestora implică lupta omului cu sine, lupta cu egoismul posesiunii și al lăcomiei, lupta cu orgoliile și vanitățile eului, lupta cu urile și resentimentele cele mai josnice. Cât de complicată este sfințenia – drept cuget moral în luptă, Bellu ne sugerează mereu atunci când face trimiteri la autori contemporani precum G. Lukacs, Erich Fromm sau Herbert Marcuse, toți preocupați, într-un fel sau altul, de distincția: *a fi* și *a avea*.

În ipoteza lui Niculae Bellu societatea socialistă pe care el o vedea posibilă în viitor, ca un proiect democratic maturizat, se caracteriza prin: a) o dezvoltare extraordinară a forțelor productive menite să asigure „spațiul social necesar pentru afirmarea forțelor esențial omenești" (Marx); b) depășirea stadiului înstrăinării umane generate de preeminența lui Der Kategorie des Habens și structurarea unei societăți non-represive, caracterizate prin transparență și exemplaritate; c) ideea de libertate (unul din cele trei postulate ale rațiunii pure practice) din etica imperativului categoric a lui

Kant, cu specificația expresă că „practicul (morala) este tot ceea ce este posibil în sfera libertății" – reprezintă punctul de plecare și fundamentul unei etici universale în care omul este un obiect moral care are o valoare infinită și unică; d) modelul omului ca „scop în sine însuși, niciodată numai ca mijloc" (Kant) nu se poate impune decât dacă în dinamica contradictorie a istoriei, situația morală elementară (concept sinonim pentru Niculae Bellu cu „progresul în scara libertății" (Hegel) și cu „primaritatea omului" în teritoriul valorilor) devine o preocupare constantă a unei societăți democratice mature și responsabile; or, în cuprinsul acesteia se realizează tendențial, prin intermediul forței rațiunii și a dreptului, o întărire, în viața tuturor oamenilor, fără nicio discriminare, a principiilor Iluminismului: egalitatea ființelor umane, viața ca valoare morală, dreptatea și nepărtinirea, demnitatea și fericirea: e) dacă ideea de libertate, înțeleasă ca eliberare continuă a omului de orice formă de opresiune, de nedreptate și de ignoranță, de violență și ură autodistructivă (Bellu citează de nenumărate ori în acest sens, războaiele și mai ales Shoah-ul) poate constitui temeiul eticii societății viitoare, atunci, înseamnă că, proiectul etic kantian se poate articula proiectului etic hegeliano-marxist inclusiv cel al lui Lukacs, Marcuse, Erich Fromm și, mai nou, al lui Habermas. În convingerea lui Niculae Bellu, pozitivitatea moral-politică și etică a viziunii Iluminismului și a revoluțiilor burgheze moderne (cea Britanică, Americană și cea Franceză) reprezintă, pentru istoria universală, o sarcină neîncheiată. În acest punct, el se întâlnește cu susțineri similare ale unor autori, de el, mereu frecventați: Herbert Marcuse și Jurgen Habermas, după cum am sugerat deja. De asemenea, în ceea

ce privește, conceptul de *situație morală elementară* (dezvoltat pentru prima dată într-un studiu cu acest titlu publicat în 1974 în Revista de filosofie nr. 9) pot fi sesizate apropieri de conținut față de conceptul lui John Rawls, cel de *situație originară.* Oricum, ambii autori recunosc cât de mult îi datorează lui Kant, unul pentru a sa *A Theory of Justice* (1971) care are la bază cele două concepte gemene, de *situație originară* și de *văl al ignoranței*, iar celălalt pentru conceptul de *situație morală elementară,* pe care-l vedea și ca un adevărat „test", – unul deopotrivă, atât deontologic cât și utilitarist – pentru evaluarea gradului de moralitate atins de o societate.

De altfel, încă din iunie 1971, Bellu definea morala elementară prin două concepte: *exemplaritate* și *transparență:* „Dacă ne putem imagina un *fapt moral elementar* (s.n.), atunci, condiția primă a acestuia este *exemplaritatea* și *transparența*... Liantul dinăuntru al faptului exemplar este absența oricărei disimulări, a oricărei vanități: în schimb, plinul de firesc, plinul de adevăr, plinul de omenesc... Iar firescul, adevărul, omenescul spulberă și ridiculizează sub cruda lor autenticitate vanitatea perfecțiunii... Numai ceea ce este *autentic* n-are motive să evite condiția *transparenței*".[6]

Explicit, Bellu credea că este absolut obligatoriu ca societatea viitorului „să se întemeieze precumpănitor pe autoadministrație liberă". Mai precis, el întărește această exigență astfel: o asemenea societate este de presupus că „face din autoadministrația liberă *principiul fundamental al forței și al progresului său*" (s.n.).[7] Este vorba, în fapt, în termenii eticianului nostru de *primaritatea principiului libertății* pentru instituirea moralei elementare: adică, numai omul liber își poate gândi atât condițiile unei legi valabile în mod

universal și necesar pentru orice ființă rațională, cât și întrezări consecințele care derivă din încălcarea legii morale, a imperativului categoric. De altfel, acest principiu al libertății conexează o idee a lui Kant („practic este tot ceea ce este posibil prin libertate") cu axioma comună tuturor reprezentanților Școlii de la Frankfurt: nu este posibilă nici emanciparea și nici dreptatea dacă rațiunea este înlocuită de o mistică a unui Führer, a unui Conducător sau a unui Stat omniscient, omniprezent și omnipotent.

De asemenea, din punctul de vedere al unei filosofii morale, cea mai adâncită și subtilă argumentație pentru ecuația – principii ale dreptății – libertate, i-o datorăm lui John Rawls atunci când acesta arată că primul principiu este cel al *libertății egale*, iar cel de-al doilea se referă la faptul că, de inegalitate trebuie să beneficieze și cei mai dezavantajați dintre noi. Oricum, în timpul pregătirii *Ontologiei vieții morale* (1974–1979), Bellu, cunoscând între timp opera capitală a lui Rawls, o încuraja pe Liubomira Miros (vezi *Echitate și dreptate,* Editura Științifică și Enciclopedică, 1977) să dezvolte viziunea din *A Theory of Justice,* dreptatea, văzută ca un compus menit să înfrățească trei idei: *libertatea, egalitatea și recompensa pentru acele tipuri de activități ce contribuie la realizarea binelui comun*.

Niculae Bellu s-a stins din viață la 81 de ani, în noaptea de 22 spre 23 august 1997. Între 1960 și trecerea în eternitate i-a apărut, mai ales în Revista de filosofie, un număr substanțial de studii în care ușor poate fi sesizată opțiunea sa pentru tradiția de gândire Socrate-Platon, Aristotel, Seneca, Epictet, Cicero, Marc-Aurelian, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Fichte, Marx, Adorno, Marcuse, Erich Fromm,

Habermas. În orizont românesc a fost preocupat să-i aducă în prim-plan pe gânditori precum: D.D. Roșca, Mircea Florian, Mihail Ralea, Petre Andrei, C. Rădulescu-Motru, Dimitrie Gusti, P.P. Negulescu, iar dintre scriitori l-au interesat, mai ales pentru dimensiunea antropologică și etică a operei acestora – Camil Petrescu, Marin Preda și Augustin Buzura.

Pe Camil l-a cunoscut în deceniul ultim de viață al acestuia; pe Marin Preda l-a sprijinit în anii de început, când acesta se pregătea să publice *Întâlnirea din pământuri* (1949), iar pe Augustin Buzura l-a respectat pentru curajul său moral – fără să-l întâlnească personal vreodată – analizându-i la seminar, cu studenții de la Filosofie, romanele, îndeosebi *Fețele tăcerii.*

Cărțile de etică și le-a publicat între 1968-1989: 1. *Etos și contemporaneitate,* Editura Științifică, București, 1968, 2. *Prelegeri de etică,* Editura Universității București, 1972; 3. *Etica lui Kant,* Editura Științifică, București, 1974; 4. *Morala în existența umană,* Editura Politică, București, 1989.

Postum, la Editura Paideia, fostul student al Profesorului, Nelu Bănșoiu, acum el însuși profesor universitar, a avut generozitatea să tipărească trei volume îngrijite de autorul acestor rânduri: *Sensul eticului și viața morală* (1999), *Niculae Bellu – de la stânga politică la stânga culturală* (2005) și *Niculae Bellu, Morala și stânga culturală* (2008). Dacă în prima dintre aceste apariții sunt adunate sub aceeași copertă articole scrise între 1967 și 1996 (ultimul studiu intitulat *Asumarea socratică a filosofiei,* reprezintă lecția de deschidere a cursurilor la Facultatea de Filosofie din 1 octombrie 1996), în cel de-al doilea volum, sunt reproduse texte

din două *Caiete de însemnări* ale lui Niculae Bellu din perioada 2 ianuarie 1990 – 30 mai 1995. Temele abordate aici pot fi, succint, astfel prezentate: 1) există „o problemă morală a Revoluției Române" și aceasta, pentru a fi dezvăluită, va necesita un timp considerabil în care, dintr-o perspectivă a filosofiei istoriei, trebuie să fie cercetată perioada comunistă, ca relație între real și iluzie – între necesitate istorică și amăgire politică. Explicit se afirmă, într-un text din 2 februarie 1994: „Mă preocupă nevoia unei răfuieli, de fapt, o analiză lucidă a proiectului de degradare, dinăuntru, a partidului comunist, inclusiv a activistului comunist, fără de care degradarea, întreaga cacealma a secolului XX n-ar fi fost posibilă"; 2) în orizont autohton trebuie lămurite în planul ideilor nu numai sursele metafizice ale gândirii lui Constantin Noica sau Mircea Eliade, de pildă, ci, mai ales, trebuie analizate lucid – din perspectiva unei ontologii a vieții sociale – spune Bellu – legăturile inocente sau vinovate dintre această generație și climatul interbelic. În acest context, Niculae Bellu, care l-a cunoscut bine în anii '60-'70 pe Constantin Noica la Institutul de Filosofie, scrie în *Caiet* în anii '90 – încercând să depisteze „elemente de etică", la cel care a elaborat o *Ontologie,* diferită de cea propusă de Bellu. Evident, „Noica nu-i un filosof inocent; văzut din perspectiva aspră a confruntărilor politice tăioase care au tulburat profund destinul secolului XX, îl descoperim optând, de fiecare dată, chiar și în căutările sale strict ontologice, în enunțarea unor ipoteze pe care le reia supunându-le criticii... Până și propriul său conflict acut cu regimul dictaturii comuniste, anii de domiciliu forțat și apoi de închisoare, climatul totalitar în care i-a fost dat să trăiască și să lucreze după eliberarea sa din

detenție, această întreagă trăire nemijlocită a asprimii timpului său, devine, la Noica, materie integrată – cu reliefurile ei – în vasta hartă, unitar concepută, a cercetărilor sale ontologice"[8]; 3) în fine, în aceeași perioadă, Niculae Bellu este preocupat, după cum se vede în volumul amintit *De la stânga politică la stânga culturală* (2005), de ceea ce s-ar putea numi generic o etică a memoriei în post-comunism. Astfel, în 13 martie 1993, citându-l pe Vaclav Havel într-o discuție cu Adam Michnik, cu formula disidentului ceh „nici să nu închizi ochii față de trecut, nici să nu treci dincolo de o atitudine civilizată", Niculae Bellu, nu ezită să aducă în prim-plan propria sa situație, de aderent în tinerețe la comunismul antifascist și, în timpul maturității intelectuale, la marxism. „Dificultatea – spune Bellu – tocmai în asta constă, în felul în care dăm conținut judecății etice: «trebuie să fim în stare să ne privim în ochi propriul nostru trecut». Or, în discuțiile cu R [Radu Florian] tocmai spre acest punct nu cădem la înțelegere; el crede că ar fi de discutat marxismul ca atare, corect, dar acceptul nostru la denaturarea lui practică, lipsa de curaj, frica, lașitatea, poate spiritul de turmă, căci, doar de multă vreme știam deja că drumul a fost ratat sau chiar mult mai grav; iar, ținuta noastră de păstrători și purtători ai idealului, cum de s-a deteriorat, cum de am lăsat-o să se deterioreze, cum de ne-am temut unul de altul să abordăm [deschis] problema? Dureros să mă gândesc și să cred că acest modest loc al existenței mele, în spațiul căruia eram liber să văd relativ limpede procesul întregii degringolări, m-a încătușat totuși în lașitate, evitând să mă angajez într-o activitate din nou clandestină și, mulțumindu-mă cu o mereu mai netă, cel puțin în ochii mei, automarginalizare";[9]

Într-un al treilea volum postum din scrierile lui Niculae Bellu, intitulat *Morala și stânga culturală* (2008) în ceea ce ne privește am redat în întregime conținutul *Caietului* redactat între 20 decembrie 1992 și 28 iulie 1993, intitulat provizoriu de autor *Judecata de sine a acestor ani (a timpului nostru),* precum și primele 50 de pagini dintr-un alt *Caiet* de însemnări început în 30 mai 1989. După cum se vede, în anul revoluțiilor din est, prevestite în aceeași lună mai, de Francisc Fukuyama în *The National Interest* prin *The End of History,* – autorul *Eticii lui Kant* (1974) și al *Moralei în existența umană* (1989) citește și interpretează, mai mult pentru sine, volumele lui Kolakowski, *Histoire du marxism,* în special, evident, paginile consacrate austro-marxismului, deci, a locului ocupat de Kant în cadrul „socialismului etic". Prin urmare, eticianul român se confruntă voluntar cu un text critic la adresa marxismului și neîncrezător într-o posibilă conjuncție istorică dintre kantism și marxism.

În fapt, aceste note făcute în mai-iunie '89 despre Kolakowski, Milan Kundera sau Paul Nisan *(La Conspiration)* depun și ele mărturie despre certitudinile – incertitudinile lui Bellu în ceea ce privește validitatea propriilor ipoteze teoretice. Oricum, multe idei sunt nedezvoltate, iar unele sunt doar enunțate. Totuși, deși stilul este sincopat, frazele neterminate și nefinisate, autorul identifică foarte multe teme grave ale „socialismului real": duplicitatea, delațiunea, fanatismul unor militanți, obsesia conspirației ș.a.

Am considerat că pot fi incluse în acest volum, în partea întâi a acestuia, și câteva studii relevante pentru unitatea gândirii etice a lui Niculae Bellu. Astfel, în anii '60 el a fost interesat să evidențieze nucleul etic al operei sociologice a

lui Dimitrie Gusti. Tot atunci, ideea de structură a unui sistem etic îi prilejuia considerații adâncite asupra unei sinteze, Kant-Hegel-Marx. De asemenea, în urma unei vizite în Statele Unite în vara lui '68 (ca student, în toamna aceluiași an i-am audiat o conferință pe această temă în Amfiteatrul Conta) dar și ca urmare a lecturilor din Herbert Marcuse, în special, *One Dimensional Man,* a publicat în Revista de Filosofie nr. 11, același an, *Avatarurile omului unidimensional.* Citându-l pe Marcuse – „originalitatea societății noastre rezidă în utilizarea tehnologiei, mai curând decât a terorii, pentru obținerea coeziunii forțelor sociale printr-o mișcare dublă; un funcționalism strivitor și o ameliorare crescândă a standardului de viață" – Niculae Bellu analizează avantajele civilizației actuale (posibilitatea depășirii „epocii penuriei") și anumite pericole în plan uman prin apariția „forței distructive a opulenței active".[10] În acest context teoretic el încearcă mereu să elaboreze câteva liniamente ale unei *normativități non-represive* pentru societatea viitorului, cea a societății post-industriale și informaționale.

Tocmai de aceea îl urmează pe Marcuse în analiza „desublimării represive ca triumf al conștiinței nefericite". Nu este omis corolarul unei atari interpretări: „cultul personalității, al autonomiei, al umanismului, al dragostei tragice și romantice – va insista autorul [Omului Unidimensional] – constituie idealul unei epoci apuse. Realitatea depășește cultura. Astăzi omul poate să facă mai mult decât eroii și semizeii proslăviți ai culturii? El a soluționat multe probleme care păreau inabordabile. Totodată, el a *trădat speranța* și a *distrus adevărul* pe care sublimările... culturii superioare le proteja. Ar rezulta o discreditare a culturii, confruntată cu o

realitate care îi depășește și îi devalorizează modelele, sub impulsul aceleiași unice baghete: raționalitatea tehnologică, incomparabilele virtuți ale spiritului practic".[11]

Totodată, atent la momentele-cheie din istoria politică a secolului XX, terorismul fascist și represiunea comunistă, Niculae Bellu statuează preeminența libertății, a emancipării umane în proiectele viabile de societate. În acest sens, într-un referat din 23 noiembrie 1983 la teza de doctorat al cărei coordonator științific era, *Depășirea sensului normativității în teoria etică,* – se afirmă explicit: „Problema etică se confundă cu aceea a democrației, a gradului de dezvoltare a democrației, la antipodul teoriilor de dreapta și fasciste sau profasciste care plecau de la teza că, de pildă, «eroismul nu poate fi democrat, ci numai demofil»" *(Gândirea,* iunie 1933). Or, arată cel care cunoștea din proprie experiență terorismul mișcărilor de dreapta, asemenea concepții nu văd în omul obișnuit, – cel care-și afirmă firesc „simțurile sale sociale" și „nevoia de alt om" – posibilitatea de a fi un „subiect etic creator", ci consideră că, o asemenea postură pot avea numai „eroul, geniul și sfântul". Prin prisma actelor teroriste din anii recenți, cele din spațiul „ciocnirii civilizațiilor", asemenea idei s-au dovedit, din păcate, perplexant de adevărate. Astfel, în acest sens, Niculae Bellu se află în acord cu dezvoltările recente ale lui Habermas și Derrida.[12] *Philosphy in a Time of Terror,* 2003, ed. românească, *Filosofie într-un timp al terorii,* (2005) discută aceste fenomene și din perspectiva moștenirii iluministe și a chipului în care proiectul raționalist a ajuns să se confrunte atât cu „patologiile rațiunii" (Habermas), cât și cu „crizele autoimunitare" ale societății

globale (Derrida) sau deloc la sfârșit cu „patologiile în religie" de care vorbește cardinalul Ratzinger, actualul Papă.

Oricum, dacă încercăm să stabilim numitorul comun al tuturor ideilor prezente în acest volum poate că-l putem identifica în două concepte, între ele interconectate: cel de *morală* și cel de *stânga culturală.* După cum am demonstrat, credem, Niculae Bellu s-a străduit în mod constant să apere și să afirme principiile unei morale universale originate în proiectul deontologic kantian. A crezut că se poate bizui în această laborioasă construcție teoretică pe Hegel și Marx, în primul rând, și pe continuatorii notabili ai acestora. De asemenea, atent la eșecul comunismului, dar și la excesele anti-comunismului „fără comuniști"; încrezător în rațiune, dar și circumspect la derivele acesteia; convins că politicul este servit cel mai adecvat de etic numai dacă în stat și-n societatea civilă sunt apărate ferm valorile morale fundamentale, Niculae Bellu este, în opinia noastră, într-o relație de constantă frățietate, în partea a doua a vieții sale, cu ideea de stânga culturală, după cum, în partea întâi, am văzut, s-a angajat în *stânga politică,* motivat de antifascism.

În această ordine de idei, o privire consecvent ne–maniheistă, aruncată asupra felului în care s-au purtat timp de decenii unele personalități din spațiul public românesc, ne revelează un tablou alcătuind un aliaj de stări subiective, pe cât de divers pe atât de greu predictibil: în acesta încap, de pildă, și remarcabile continuități în privința unor convingeri, dar și rupturi, cezuri dureroase ivite la intersecția idealurilor cu situațiile de viață. Or, acestea din urmă au fost nu arareori haotice, presărate cu abuzuri și ilegalități strigătoare la cer, cu stări de spirit saturate de violență și suspiciuni sau cu

voluntarisme generatoare de nedreptăți și confuzii. Prin urmare, idealurile însele au fost contrazise de o desfășurare a forțelor politice după reguli pe care acum le cunoaștem ca aparținând stalinismului, dejismului și ceaușismului. Apare întrebarea: care a fost conținutul real de ordin moral al vieții unor oameni care, aidoma lui Bellu, s-au angajat în mișcarea comunistă din convingere, în timpul represiunii regimurilor autoritare, carliste, fasciste sau antonesciene dintre anii '38-'44?

Încearcă în acest sens un posibil răspuns Ion Ianoși, la cinci ani de la dispariția fostului coleg de catedră. Cu această ocazie comemorativă „vorbitorii i-au relevat meritele profesionale, didactice și științifice, i-au evocat calitățile personale, comportamentul demn. Personal, m-am decis să atrag atenția asupra unui filon biografic uitat sau ignorat. Am subliniat compatibilitatea, deloc paradoxală, în cazul de față, dintre moralitatea practicată/ susținută/ cercetată și activitățile sale de odinioară militante/ revoluționare/ comuniste. Mă așteptam să-i șochez pe unii ascultători; nu prevăzusem însă, din partea unui fost student al lui și al nostru, ajuns un binecunoscut analist politic și pe drept stimat, următorul enunț categoric: Niculae Bellu era un om cinstit, integru, vertical, un preferat al studenților – deci nu fusese, n-avea cum să fi fost comunist!"[13] Și acum, în fapt, la două decenii de la dispariția într-o zi a unui regim și a unui dictator, maniheismul omniprezent nu poate accepta adevărul unei judecăți de realitate, nu ideologice: anume că, valoarea morală a cinstei poate transcende spațiul politic propriu-zis cel saturat inevitabil de psihologia cea mai adâncă, mai imprevizibilă, mai marcată de „impurități" și ele la rândul

lor solidare cu interese și pasiuni generatoare de oportunisme și de compromisuri; că, în ultimă instanță, *cinstea* este o calificare esențialmente morală și nu una definibilă exclusiv în și prin registrul ideologiei politice.

Acum, paradoxul românesc primește și această formă: puțini intelectuali autohtoni îndrăznesc să-și declare deschis aderența la o stângă culturală, una perfect compatibilă cu aceea a intelectualilor din Vestul Europei și Statele Unite. Niculae Bellu a depus o mărturie consistentă și credibilă că nu poate fi politic în dreapta românească, iar armele de intelectual la care a recurs, în mod firesc, sunt cele ale intelectualului fascinat de valorile universale ale umanității. Poate de aceea, deloc întâmplător, când s-a produs ruptura în viața sa, la mijlocul acesteia, la 40 de ani, a ales *Universitatea*, iar ca disciplină – *Etica*.[14]

Oricum, faptul că Niculae Bellu, ce n-a abjurat niciodată de la convingerile de stânga, era preocupat, în utimii săi ani de viață, de „anii '30", spune de la sine ceva semnificativ și despre actuala tensiune a gândirii de stânga-dreapta. Mai mult, se conturează interogația: este oare posibilă o maturizare adevărată și temeinică a democrației în România, fără intelectuali de stânga? Și încă: ce-i face oare pe intelectualii democrați de stânga să fie atât de timorați în a-și expune crezul într-un chip deschis și curajos? De asemenea, care vor fi, pe termen mediu și lung, consecințele în plan moral ale acestei situații contradictorii: se dorește democrația deplină, dar se augmentează doar valorile proprietății și libertății, uitându-se alte valori fundamentale precum egalitatea și dreptatea pentru toți, inclusiv pentru cei de soartă dezavantajați.

Fără să intrăm în multe detalii, putem pleca, oricum, de la o constatare. Este destul de probabil ca ea să fie acceptată, deopotrivă, cel puțin în spațiul european de după al Doilea Război Mondial și de intelectualii de dreapta și de cei de stânga. Judecata de existență, în formă simplificată, ar suna cam așa: în Franța de după colaboraționism, dar și imediat următoare Rezistenței, prin Sartre și Raymond Aron s-au acoperit două poziții paradigmatice pentru intelectualul public: pe de o parte cea originată în hegelianismul conservator (de dreapta) și, pe de altă parte, cea întemeiată în dialectica hegeliano-marxistă (de stânga). În ambele cazuri însă premisa de filosofia istoriei este solidară cu ideea conform căreia oamenii suportă vrând-nevrând evenimentele existenței, iar cota de raționalitate din „viclenia istoriei" nu exclude, ci implică, adeseori atât „dialectica violenței" (Aron) cât și „condamnarea la libertate" (Sartre). Prin urmare, cunoașterea și *responsabilitatea* sunt obligatorii și într-un caz și-n celălalt: intelectualul trebuie să *știe* cum sunt faptele și are *datoria* să reducă, pe cât cu putință, efectele devastatoare ale nelibertății ce poartă nume precum indiferență, ură distructivă, cinism, intoleranță și prejudecăți diverse. La noi însă, conservatorismul de dreapta s-a încapsulat adânc în psihologia publică unindu-i pe intelectualii interbelici cei mai notorii cu cei din naționalismul ceaușist și cu elitiștii exlusiviști din restaurația recentă. Evident că ultimii nu se recunosc în cei din mijloc, dar anti-comunismul lor afișat ostentativ și profesat cu metodă seamănă destul de mult cu arsenalul stalinist, de altfel, declarativ și cu multă convingere, atât de detestat. În acest context, chiar termenul de „stalinism inversat" poate fi astfel

înțeles: practici identice pentru ideologii inversate. Dar este oare această intoleranță neiertătoare a noilor latifundiari ai stipendiilor și avantajelor ce s-au autoproclamat „adevărata intelectualitate publică", sinonimă doar cu stalinismul inversat?

Desigur că nu, pentru că nucleul moral și politic al convingerilor lor se înfrățește și cu disprețul plin de ură față de oricine „nu-i cu ei", recognoscibil în paradigma *moralei închise* a extremismelor de dreapta.

Ca mulți intelectuali de stânga însă Niculae Bellu, care-i așeza în această paradigmă și pe Kant dar și pe J.S. Mill, a crezut că morala a fost, este și va fi „o forță subiectivă în istorie", una inevitabil supusă vicisitudinilor existenței sociale și umane. Morala-și are – după el – nucleul său în raționalitatea și libertatea omului, ambele aflându-se în relație de constrângere și limitare prin prezența iraționalului și a necesității. Înseamnă că, principial, mereu și mereu, fiecare om, în orice timp și-n orice situație, atinge cu greu moralitatea; și pentru că „omul nu este aprioric un sfânt" și pentru că proba hotărâtoare și definitorie o reprezintă fapta și concordanța/ neconcordanța acesteia cu imperativul etic. Bellu a fost fascinat de felul în care axiologicul moral și-a găsit locul în viața comunității fie și sub forma lui „nu putem trăi fără iluzii, fără speranță". Iar dacă acestea lipsesc, atunci înseamnă și că pierderea lor înseamnă, în acest caz, instalarea grea în consecințe, a *inumanității:* adică auto-excluziunea noastră din *morala elementară.* Or, morala elementară-și are testul ei obligatoriu de trecere în „prezervarea indestructibilității substanței umane" (Lukacs), în victoria (uneori tragică) a umanității sfinte din fiecare (chiar dacă omul, ca „individ este destul de profan" – nu ezită să ne amintească

Bellu, în varii contexte). Oricum, continuatorului programatic al eticii lui Kant i se pare absolut firesc să afirme, de pildă, în 1983: „problema existențială a epocii contemporane este tocmai aceea a trecerii de la condiția de *jertfă* a omului la aceea de *scop,* de la *exclusivismul* omului de vocație, autoritar și predestinat, la *inclusivismul* omului de rând ce se ridică la un sens determinat al existenței sale”[15]. Or, din perspectiva unei etici globale, a unei „etici a lumii”, un asemenea gând își găsește locul său privilegiat: nimeni să nu fie exclus aprioric din condițiile elementare ale raționalității, de libertate și de egalitate proprii ființelor umane integrale. Acest tip de *inclusivism* întemeiat pe principii morale universale este parte constitutivă a ideii de stângă culturală. Prin unitatea morală a vieții sale, care înseamnă punerea în acord a actelor de conduită cu virtuțile și conceptele pe care le-a apărat în planul speculației etice și filosofice, Niculae Bellu a substanțiat această paradigmă de gândire și de stilistică a vieții individuale. De altfel, Nicolae Tertulian, el însuși adept al *rectitudinii morale,* pe care o admiră la autorul *Eticii lui Kant,* ca virtute definitorie a vieții acestuia, va observa cu adâncă întemeiere că îndemnul lui Mihail Ralea, de acum trei sferturi de veac, din *Misiunea unei generații* – «va trebui să [dăm] lupta pe teren etic» pentru a combate «cu disperare bizantinismul, fanariotismul, șiretenia, pehlivănia, scepticismul trivial și jovialitatea zeflemistă» – s-a convertit la Niculae Bellu în program de viață: acesta „și-a mobilizat toate forțele, în altă epocă istorică, când perversiunea ființei morale a atins proporții nebănuite («bizantinismul» de pildă, stigmatizat de Ralea, a cunoscut sub regimurile staliniene o proliferare maximă)”. Și, mai exact, evaluată situația lui Bellu între

intelectualii români: el a fost un „autentic gânditor umanist într-o *epocă a tuturor renegărilor, trădărilor și confuziilor* (s.n.)". Ca „intelectual de stânga, încă din adolescență, Niculae Bellu a rămas fidel până la capăt idealurilor din tinerețe, ceea ce l-a condus la o reflecție aprofundată și fără concesii asupra dramaticului eșec al «socialismului real». Etica pe care s-a străduit să o elaboreze, în peste trei decenii de activitate filosofică, transcende însă acest eșec, atât de dureros resimțit de el în ultimii săi ani de viață, continuând în ea virtualitățile unei autentice regenerări a condiției umane, într-o epocă în care ideea socialistă a cunoscut cea mai teribilă desfigurare din istoria ei".[16]

Poate spune cineva că transparența, autenticitatea, responsabilitatea și rectitudinea morală curajoasă – cea plină de simplitate, de seriozitate, de blândețe și de toleranță inclusivă – nu sunt cerințe și virtuți la fel de presante și acum, ca și înainte, în spațiul public românesc?

Limpezirea morală este încă departe de a se produce atât timp cât hybrisul ideologizant de factură maniheistă este recognoscibil nu numai sub aparența benignă a lui „la noi este șic să te proclami de dreapta" (Ion Vianu) ci și a celui ce a îmbrăcat forma malignă a intoleranței agresive a elitismului civic. Or, nu arareori pentru elitismul exclusivist al vocaționaliștilor „geniali" anti-comunismul programatic a devenit un bun prilej de căpătuială și de acumulare a unor puteri simbolice și/sau instituționale discreționare. Mai mult, nu există, încă, din păcate, un veritabil dialog între stânga și dreapta. Această dispută necesară după expresia lapidară și exactă a lui Ion Vianu „nu poate avea loc pentru că dreapta nu e dreapta, iar stânga nu e stânga".[17]

Pentru Bellu, stânga autohtonă este încă nestructurată ca o ideologie politică și morală matură, una comparabilă cu social-democrația occidentală. De altminteri, aderenții se manifestă, oarecum, în limitele unei timidități „de parcă ar fi vinovați", în timp ce dreapta i se pare că a refăcut rapid țesătura comportamentală de dinainte de cele două războaie și mai ales dintre ele: prin vocaționismul, elitismul ostentativ și prin elogiul necritic al „luminoasei epoci interbelice". Tot în acest context, eticianul nostru a sesizat jocul interesat pentru monopolul asupra *temei libertății* în disputa publică. În fapt, poziția sa nu este departe de cea formulată de Peter Dan peste timp în *Traumă, terapie, libertate:* la nivel comun, nu filosofic, „distincția stânga-dreapta este bazată pe o simetrie falsă: poți să fii iubitor de libertate din dreapta sau stânga sau iubitor de tiranie din dreapta sau stânga. În diverse contexte istorice, iubirea de libertate de dreapta s-a lovit de iubirea de tiranie de stânga; în altele, a fost invers".[18]

O atare sentință formulată recent era adevărată cu atât mai mult acum două–patru decenii, când Niculae Bellu încerca – însoțit în acest parcurs doar de puțini intelectuali români –, să descifreze însemnele, totodată morale și existențiale, ale neașezărilor, sincopelor și incongruențelor din orizont universal și autohton. Bellu a ales etica filosofică pentru a stabili legătura inextricabilă – în convingerea sa – dintre morală și ideea de stângă culturală. Tocmai de aceea, Socrate[19], întemeietorul recunoscut al gândirii etice, este considerat a fi modelul exemplar al personalității ce a înfrățit – în unitatea morală a unei vieți –, un destin individual excepțional cu universalitatea ideii de Bine. Proiectul kantian l-a interesat tot pentru că are în centrul său importanța

acordată moralei pentru destinul condiției umane pe pământ. Oricum, pentru Niculae Bellu, dincolo de relativisme și conjuncturi, este absolut necesar să ne gândim măcar, cum ar arăta viața speței umane dacă s-ar produce într-o măsură semnificativă, o conjuncție statornică între imperativul etic și faptele omenești, „între morală și moravuri" între conștiința morală și conduita omului singular.

Tensiunea esențială dintre imperativul voinței și nemijlocirea vieții aduce în experiențele omenești „mai curând disensiunea și antinomia decât convergența și consensul", iar moralitatea este, inevitabil, vulnerabilă atunci când solicitările existenței augmentează unilateral doar anumite nevoi și trebuințe în detrimentul altora. În aceste anume contexte existențiale, „lipsită de pivotul ei viu, moralitatea poate intra într-un stadiu de confuzie și stagnare; crește corupția, care pătrunde în interstițiile existenței sociale; existența capătă amprenta acestei stări de confuzie; însăși vitalitatea societății se resimte, orizontul ei se închide".[20]

Ca hegelian deplin, ca dialectician lucid știa că acest fapt fundamental este rar, este contradictoriu și este dilematic în existența istorică a omului: el este identic cu idealul moral al umanității, ideal mereu revigorat, mereu periclitat. Dar tot el era convins, din aceleași motive, că ori de câte ori această legătură dintre imperativ și realitate este ruptă brutal sau este vidată de sens, atunci tragicul, catastroficul, haosul sau absurdul sunt cele care cuprind lumea oamenilor. Sau și mai exact, chiar în termenii lui Bellu din *Cuvânt înainte* la *Etica lui Kant:* „după două secole, când iluzia binefacerilor atribuite spiritului pragmatic (și diminuarea *practicului,* a moralei, deci «a tot ceea ce este posibil prin libertate») s-a

destrămat sub *monstruoasa realitate a războaielor mondiale, a genocidului* și a manipulării discreționare a omului" (s.n.) îi revine gândirii socialiste – confruntată cu problemele acute ale propriei sale alternative morale – să scoată de la arhivă *actele acestui proces și să le reevalueze.*[21]

Or, oricine dovedește o elementară cinste intelectuală ar trebui să recunoască acest adevăr simplu: când Bellu scria aceste rânduri și avea curajul să le publice, în România „mica liberalizare" era deja încheiată cu trei ani înainte, în 1971, odată cu Tezele din iulie, iar Ceaușescu oficia în martie, același an, 1974, „cucerirea sceptrului prezidențial" (cum avea să spună într-o telegramă Salvador Dali), deci se înstăpânea nestingherit cultul personalităților bicefale. Dar, între timp, la Facultatea de Filosofie, logicianul Athanase Joja, anti-ceaușist recunoscut, murea uitat aproape de toată lumea în decembrie 1972, iar Grigore Moisil se stingea în iunie 1973, după ce fusese umilit la Matematică. Nelibertatea în forma obedienței slugarnice se structura adâncindu-se în comportamentul duplicitar din societatea românească. Adaptarea „pragmatică" – cu adânci rădăcini bizantine, fanariote și primitiv-capitaliste – condimentată cu „mândrie națională" nu mai avea decât vagi tangențe, și aceasta numai în sufletul oamenilor cinstiți cu ideea unei etici kantiene. Dar Bellu a avut puterea morală[22] să creadă că, în orice condiții, un etician filosof care-și merită numele, nu tranzacționează, pentru nici un preț, obiectul disciplinei sale – *morala elementară,* morala primă și ultimă, cea indestructibilă. O lecție simplă și grea: lucrurile au *preț*, iar oamenii ar trebui să aibă *valoare.*

NOTE:

[1] Această idee este dezvoltată, pe larg, într-un studiu din 1979, intitulat *Natura contradictorie a etosului și ascendența funcției sale subiective.* El a fost publicat de-abia în: Niculae Bellu (ed.) *Morala în existența umană,* Editura Politică, București, 1989, pp. 94-114.

[2] Niculae Bellu, *Etica lui Kant,* Editura Științifică, București, 1974, vezi coperta a II-a și a III-a.

[3] Niculae Bellu, *Sensul eticului și viața morală,* Editura Paideia, București, 1999, p. 90.

[4] Niculae Bellu, *op. cit.,* p. 127.

[5] *Ibidem,* p. 152.

[6] Vezi și Niculae Bellu, *De la stânga politică la stânga culturală,* Editura Paideia, București, 2005, p. 9.

[7] Niculae Bellu, *Morala în existența umană,* Editura Politică, București, 1989, p. 336.

[8] Niculae Bellu, *De la stânga politică la stânga culturală, ed. cit.,* pp. 46-47.

[9] Niculae Bellu, *Morala și stânga culturală, ed. cit.,* p. 118.

[10] *Ibidem,* p. 51.

[11] Niculae Bellu, *Omul unidimensional și semnificația sa morală,* în *op. cit.,* p. 61. Pe Herbert Marcuse, Bellu l-a întâlnit în vara anului 1967, la Korkiula, în Iugoslavia, la reuniunile organizate de Revista Praxis.

[12] Giovanna Baradorri, *Philosophy in a Time of Terror,* 2003, ed. românească, *Filosofie într-un timp al terorii,* Editura Paralela 45, 2005.

Iată în acest sens, dezvoltări ale gândirii kantiene la Habermas, mereu prezente și la Bellu. Cum Giovanna Barradori le expune în mod sistematic, le preluăm din *op. cit.:* „Pentru Kant, Iluminismul este «libertatea de a *folosi public* rațiunea proprie în toate privințele». Să afirmi că exercițiul rațiunii este dependent de «folosirea lui publică» înseamnă să afirmi că există un efect exponențial de

iluminare dacă libertatea publică este funcțională. Libertatea publică stimulează libertatea «privată» pentru că, după Kant, orice individ își îmbrățișează «natural» autonomia de gândire, dacă i-o permit condițiile externe [Bellu adaugă, în acest context demonstrativ ideea lui Marx, „să dăm fiecăruia spațiul social necesar pentru manifestările lui de viață *esențial* umane"]. Gândirea autonomă sau libertatea privată este formularea unui argument rațional: de vreme ce, pentru Kant, argumentele constau în schimbul dintre interlocutori care se consideră reciproc egali, însăși forma de argumentare rațională este modelată după utilizarea publică a rațiunii, chiar când argumentele sunt formulate în intimitatea minții proprii (Habermas). Dacă libertatea privată este dependentă de utilizarea ei publică, așa cum este pentru Kant, ea depinde, de asemenea, și de disponibilitatea unui interlocutor deschis să asculte și să răspundă onest (Habermas), p. 87. Pentru Bellu, interlocutorul „deschis să asculte și să răspundă onest" este periclitat de „vălurile de opacitate" care se interpun între subiectul moral și existența nemijlocită a vieții: contradictorie, discontinuă și generatoare de substitute.

[13] Ion Ianoși, *Politică și moralitate,* în Niculae Bellu, *De la stânga politică la stânga culturală,ed. cit.,* p. 101.

[14] Vasile Morar, *Introducere la Morala și stânga culturală, ed. cit.,* p. 15. În volumul Niculae Bellu, *De la stânga politică la stânga culturală,* Paideia, 2005, pot fi urmărite analize atât ample cât și adâncite asupra operei eticianului român Niculae Bellu, semnate de: Ion Ianoși *(Politică și moralitate,* pp. 101-111); Vasile Macoviciuc *(Imperativul categoric și problema fericirii* pp. 112-116); Ecaterina Morar (Nevoia omului de alt om, pp. 117-120), Sorin Vieru *(Este posibilă o nouă revoluție morală?* pp. 120-128), Alexandru Boboc *(Etica în perspectivă kantiană* pp. 129-135); Ana Bazac *(Etica sive potestas?* pp. 136-142); Călina Mare *(Despre o prietenie,* pp. 143-145); Dan Crăciun *(Trei eseuri despre ontologia morală inspirate de gândirea etică a profesorului Niculae Bellu,* pp. 146-173), Gheorghe Bunescu *(Cunoașterea etică și sociologică a moralei – temei al formării capacităților*

umane emancipatoare, pp. 174-214); Nicolae Tertulian *(Omagiu,* pp. 215-218); Pavel Țugui *(Niculae Bellu și cinematografia română,* pp. 218-228); Elena Negreanu *(Ipoteze pentru studierea eticii în filosofia hegeliană* pp. 229-265); Șerban Cionoff *(Problema morală a revoluției române* pp. 84; 88-89).

[15] Referat la *Teza, Depășirea sensului normativității în teoria etică,* în *op. cit.,* p. 77.

[16] Niculae Tertulian, *Omagiu,* în Niculae Bellu, *De la stânga politică la stânga culturală, ed. cit.,* p. 216.

[17] Ion Vianu, *Are un sens să fii de dreapta în România?,* în Rev. 22, anul XXI, nr. 32 (1065), 3-9 august 2010, pp. 1-2.

[18] Peter Dan, eseu cu acest titlu în Observator cultural, anul, XI, serie nouă, nr. 278 (536), 5-11 august 2010, p. 15.

[19] Perfect congruent cu programul său de viață, Niculae Bellu își intitulează *Cursul de deschidere* ținut pe 1 oct. 1996, la Facultatea de Filosofie, deloc întâmplător, *Asumarea socratică a filosofiei.*

[20] Niculae Bellu, *Morala în existența umană, ed. cit.,* p. 335.

[21] Niculae Bellu, *Etica lui Kant, ed. cit.,* p. 7.

[22] Gheorghe Vlăduțescu va nota peste ani în *Filosofie și politică,* 1957-1962, Editura Paideia, București, 2003, aducându-și aminte de „puternica sa personalitate" și de „verticalitatea sa morală" concluzionând astfel: „mai în glumă, mai în serios, deși profesor de etică era de o moralitate exemplară", *op. cit.,* p. 115. Pentru cel care-i avea ca modele pe Socrate și Kant și care ținea la substanța expresiei preferate „cugetare cu răspundere", nimic nu era mai important decât această unitate: cea dintre etician și fapta sa, pentru el, obligatoriu, morală. De altfel, într-una din lungile noastre plimbări de după curs, Niculae Bellu mi-a relatat „povestea" adevărată a lui Tudor Arghezi petrecută la Mărțișor când preotul paroh l-a întrebat pe Maestru „dacă Dumnezeu chiar există". Răspunsul indignat al lui Arghezi în fața unui preot care nu crede în „obiectul" profesiei sale se potrivește, mutatis mutandis, pentru *etician* și obiectul disciplinei sale – *morala*.

IV. Înțelepciunea activă și stânga culturală: Ion Ianoși

Oricât ai fi de înțelept, nu ești decât un om...

Montaigne

I

Întâlnirile noastre sunt de două feluri: obișnuite, adică fără urmări deosebite pentru cursul vieții noastre, și *destinale.* În ceea ce mă privește, întâlnirea mea cu Ion Ianoși poate fi, fără dubiu, încadrată în cea de-a doua categorie. În fapt, l-am „cunoscut" până să-l *întâlnesc,* la Filosofie în 1967, prin intermediul unui studiu scris de el în cel de-al patrulea număr al proaspăt înființatei reviste *Secolul 20.* Aveam exact 16 ani și o amică grecoaică mi-a dăruit de ziua de naștere pomenita revistă.[1] Și atunci, ca și acum, uneori, când citesc ceva, nu pot să nu mă gândesc la ceea ce se cheamă „*cum* este omul" care stă la originea textului cu pricina. Memoria afectivă mi l-a consemnat și încrustat adânc astfel: un om neobișnuit de blând, în același timp foarte inteligent, și preocupat, tocmai de aceea, de lucruri precum nedreptatea din lume, răutățile izvorâte din prea multă sau prea puțină minte, și altele din

aceeași familie de teme ce sunt atașate ideii de condiție umană.[2] Atunci când mi-a devenit Profesor și apoi s-a întâmplat să-i fiu cel mai apropiat colaborator[3] acea primă intuiție a fost confirmată și întregită cu prisosință. În chip cert, sentimentele noastre sunt indicatoarele valorilor noastre, iar în acest caz anume timpul n-a făcut altceva decât să înfrățească până la indistincție afectele cele mai adânci cu valorile fundamentale. Pare ceea ce spun sau foarte pretențios sau foarte banal. Fără îndoială însă este faptul că n-am întâlnit decât de câteva ori în viață asemenea oameni la care funcțiile analitice și inerent disolutive ale intelectului să se împace cu înclinațiile spre altruism și spre bunătate, pur și simplu. În fapt, dacă simplificăm în acest fel o viață de om, o facem dintr-un motiv bine întemeiat. Dacă cineva s-a ocupat o viață întreagă de Dostoievski și Tolstoi, de Kant și Hegel, de Goethe și Thomas Mann, de Vianu și D.D. Roșca,[4] de Noica[5] și Mircea Vulcănescu, ca să nu mai pomenim de interesul pentru sursele greco-latine și cele iudeo-creștine ale culturii europene[6] nu se poate să nu te întrebi dacă omul a „văzut" doar idei sau le-a și pus în legătură cu viața cea largă, complicată, a semenilor noștri și a lui însuși. Lui Ion Ianoși i se potrivește ca o mănușă formula utilizată de Tudor Vianu[7] – pe care cu demnitate și competență l-a continuat în postura de profesor de estetică la Universitatea din București – *idei trăite.* Toată viața sa de intelectual activ în cultura română (la anul care vine vor fi 54 de ani de când a ținut primele cursuri universitare) este dedicată domeniului numit *istoria ideilor.* Fascinat de idei a fost Ion Ianoși în primul rând pentru că a fost preocupat de destinul oamenilor. Pentru el ideile, judecățile (și prejudecățile) sunt de multe ori răspunzătoare

de chiar moartea oamenilor. Când s-a apropiat de Hegel în cărți dedicate lui, n-a poposit doar asupra *Esteticii* acestuia, ci l-a obsedat ideea de „viclenie a rațiunii" *(die List der Vernunft),* de „viclenie a istoriei", a istoriei care se face cu noi toți păcălindu-ne pe fiecare (dar, numai așa se poate realiza „progresul în scara libertății"). Când l-a citit și interpretat pe Marx[8] l-a văzut ca istoric al ideilor preocupat de o temă străveche, aceea a libertății și a necesarei emancipări a omului. Mereu și mereu Marx era cercetat prin sursele kantiene și hegeliene ale gândirii sale.[9] Din acest punct de vedere, nu pot să uit reacția unui fost student de-al nostru din anii '80, care, după apariția studiului lui Fukuyama, *Sfârșitul istoriei* din mai 1989, mi-a spus: „Ianoși ne-a făcut pe toți să înțelegem cât de importantă este filosofia hegeliană a istoriei pentru chiar timpul nostru"). Acum justificata punere la zid a totalitarismului represiv comunist, în varianta largă sau cea locală, ceaușistă, s-a însoțit, printre altele, de anatemizarea și a celor care, din convingere, au rămas de stânga. Ion Ianoși a înțeles să fie consecvent și să nu-și „lepede pieile precum șerpii" (după propria mărturisire din 1997). În fapt, mai ales în cartea, monumentală *Prejudecăți și judecăți* (2002) el are curajul să spună adevăruri despre ceea ce numește „amintiri adverse".[10] Or, dintr-o perspectivă cu adevărat filosofică și morală, întreaga dezbatere referitoare, de pildă, la responsabilitatea unui gânditor pentru posteritatea ideilor sale, fie că acesta se numește Platon, Rousseau, Hegel, Marx sau Nietzsche[11], primește cu totul alte nuanțe și alte „soluții" decât cele maniheiste[12] din discursul pur ideologic, de oricând ar fi acesta. Ion Ianoși satisface într-un fel foarte precis ideea de *înțelept angajat* și nu aceea doar de intelectual

angajat să apere idei și cauze publice, unele încrâncenat partizane. În fond, după cum s-a văzu în timpuri recente, cei ce au fost numai „intelectuali" și au înțeles că „menirea" lor este doar să-și exercite „funcțiile minții", au ajuns să fie ori indiferenți față de teme publice, ori să considere că „acum intelectualii – după ce-a trecut iluzia care s-a numit comunism – nu pot fi decât *de dreapta*". Ion Ianoși are memoria valorică bună și nu uită să reamintească că, în Occident, într-o altă tradiție socială și politică, intelectualii au fost și sunt încă (mulți dintre ei) *de stânga.* Oricum, atitudinea sa este cumpătată, în bună tradiție greco-latină și iudeo-creștină, pentru că acceptă *cota de îndreptățire* a opiniilor adverse, dar, totodată, nu-și poate imagina un univers uman rațional și rezonabil în care să nu fie un loc pentru egalitatea de șanse între oameni, pentru dreptatea bazată pe ideile de egalitate, libertate și pe contribuția la realizarea binelui public, sau pe solidaritatea care să-i cuprindă pe toți cei ce aparțin speciei umane fără discriminări nedemne, înjositoare, între cei ce poartă numele de om.

Privind conținutul celor treizeci de volume de autor ne dăm seama de actualitatea obsesiilor ideatice ale scriitorului *Ideilor inoportune. Moralități:* cât timp există inegalități și nedreptăți strigătoare la cer; cât timp iraționalul bântuie viața socială în diverse chipuri; cât timp a fi moral n-a fost și nu va fi ceva ușor – merită să crezi în egalitate, libertate, dreptate și raționalitate a vieții. Aceasta este *utopia* lui Ion Ianoși. Dar el știe bine că valorile adevărate n-au loc, dar ele trebuie să fie vii în timp și să *locuiască,* totuși, în niște suflete de oameni. De oameni demni pur și simplu de prețuire, pentru că pot fi gândiți ca obiecte morale având o valoare infinită și

unică. Ideea este kantiană și ea este suportul stângii culturale încapsulate în opera și viața lui Ion Ianoși.

Am avut șansa destinală să-i întâlnesc acum 40 de ani pe Ion Ianoși și Niculae Bellu. În chipuri și apropiate și oarecum diferite, fiecare dintre ei a depus mărturie pentru trecerea – prin înțelepciune – de la stânga politică antifascistă din anii '30-'40 la stânga culturală de după anii postbelici.

Ion Ianoși a dovedit prin fapte și cărți că a avut mereu convingeri ferme și cu adevărat nobile. A fost și a rămas un *încăpățânat* (folosește, de altfel, chiar el acest termen și-n scris și la cursuri, evidențiindu-i semnificația nepeiorativă) *universalist* tocmai atunci când împrejurările privilegiau, mai degrabă, particularisme: rasiale, naționaliste, etniciste. A fost și este constant atașat de *moralitățile elementare* (nu minimale) și de „ideile inoportune", probabil și pentru că a știut și a simțit de timpuriu că trebuie (Sollen) să existe, totuși, repere etice absolute în viață, chiar dacă, istoria pe care a prins-o a fost bântuită de dogmatism și fanatisme, de mult hybris și de dizolvante relativisme sau scepticisme: toate de natură să aducă în prim-plan atitudini iraționale și comportamente colective violente.

Ion Ianoși – figură aparte și ca apariție omenească distins și impunător[13] oriunde se ivește (am probat de nenumărate ori impresia lăsată asupra celorlalți, în Universitate, dar și în lungile noastre plimbări de la facultate spre casă) – inspiră, celor de bună-credință și neprimitivi psihici, încrederea că se poate trăi simplu și modest, ca un înțelept antic, ca unul dintr-o împătrită tradiție: greco-latină-iudeo-creștină. Nu vrea, aidoma acestora, bogății pentru că le știe, mai bine decât alții, originea. Și, mai ales, este atent la ravagiile sărăciei și

ale mizeriei. Urăște violența și egoismul feroce și poate tocmai de aceea s-a manifestat, în toate împrejurările, ca un democrat organic. Eu unul n-am nici o îndoială că Ion Ianoși *nu poate* – nici în ordine intelectuală, nici în registrul asumărilor afective a partizanatelor politice – să se înscrie în tabăra dreptei românești[14], pe care o aclamă atâția intelectuali autohtoni, inclusiv unii din foști săi studenți sau doctoranzi, care, nu multă vreme după ce-au beneficiat de sprijinul lui nu lipsit de risc, nu i-au iertat consecvența pentru stânga sa culturală. Unii îl privesc cu ostilitate, alții cu o superioară indiferență iar, nu puțini, sunt cei care-l „tratează" cu un nedisimulat și suveran dispreț. El merge înainte acceptându-și pe lângă bogata sa experiență de „multiplu minoritar" și pe aceea de minoritar în spațiul identificărilor politice. În fapt, va spune autorul *Ideilor inoportune*, „până la urmă, nici un minoritar nu e doar minoritar, ci este *el însuși* (s.n.) așa după cum *este* și se arată *a fi*".[15]

Ca multiplu minoritar*, Ion Ianoși, a ajuns să trăiască, să înțeleagă și să suporte, întregul adevăr al înțeleptei formule a lui Montaigne: *chaque homme porte la forme entier de l'humaine condition*. Fiind și evreu și român și maghiar, identitarii puriști nu aveau să-l cruțe: „... un cunoscut ungur, întâlnindu-mă pe Calea Victoriei, în fața Academiei, pe la mijlocul deceniului trecut, [anii '80] pe când naționalismul ceaușist își arătase, tot mai neinhibat de vorbăria «internaționalistă», colții la adresa minorităților: «ce-ți pasă? ție-ți e ușor, ai un antrenament de două mii de ani, pe când noi, proaspăt asupriți...»".[16] Sau, „de când mă știu, evreii m-au considerat insuficient de evreu, întrucât nu eram un iudeu practicant; în schimb, atunci când mi-am schimbat uneltele

de lucru, trecând de la publicistica maghiară la cea românească, ungurii au fost cei care m-au taxat – mai pe ascuns, mai pe față – drept trădător”[17]. La toate acestea se mai adaugă „încurcăturile” limbilor și culturilor. Maghiara și germana, ca limbi materne, româna și rusa asimilate temeinic îl fac „un excentric, în sens literal, niciodată cu adevărat înscris în centrul vreunei comunități etnice, religioase, naționale, lingvistice”. Singur spune că trebuie să-și asume „această stare de multiplu minoritar” și să încerce, pe cât cu putință, să nu aibă complexe. Oricum, opțiunea sa pentru limba și cultura română, pentru cei care asociază limba de „sânge” și „glie”, n-a rămas netaxată astfel încât „un român «de sânge» ... rămâne în ochii multor compatrioți ai săi pe deplin român și după ce a emigrat ... în schimb, cineva care a rămas aici și lucrează numai în și cu limba română ar putea să fie privit de unii până la capătul zilelor sale ca cetățean de categoria a doua, iar dacă a scris să zicem, în românește douăzeci de cărți, să fie totuși clasat a fi neromân, nu până la capăt român, nicidecum, «pur» român”. În fine, „cealaltă excentricitate”, adică, apartenența prin familie la burghezie, – „una deloc mică, nici măcar mijlocie, ci efectiv burgheză, cu magazine luate de legionari și case naționalizate de comuniști” – dar și atașamentul pentru «comunism» („folosesc – afirmă fără nici un echivoc Ion Ianoși – acest anume termen conotat de mai toți ca infamant, iar nu mai blândul «socialism», care ar putea servi ca subterfugiu”) își are și ea istoria sa: „sigur că destinul meu... de minoritar sub raport etnic a contribuit din plin la îmbrățișarea utopiei postbelice comunitar-comuniste, *după ce am supraviețuit, și am privit lumea aceasta ca pe un dar nesperat de care avem parte* (s.n.)”. Este convins, ca act moral

elementar, că trebuie să fie cinstit până la capăt: „pentru ce am ajuns însă a mă recunoaște cu timpul ca minoritar și în privința din urmă? Se vede cu ochiul liber: pentru că am crezut în această utopie – în care spun mai toți din jurul meu, că n-au crezut, că n-ar fi crezut, că s-au prefăcut doar a crede. Se poartă descărcarea de orice vină prin invocarea oportunismului, care se transformă brusc în virtute, în acoperirea în aur a unei, paradoxal, false bancnote. Nu mă pot refugia în asemenea stânjenitoare adevăruri sau pioase minciuni." Și, nici nu vrea să uite alte evidențe istorice responsabile de această aderență la respectiva cauză: „A fost o iluzie? Fără îndoială. Au provenit de aici și jumătăți de măsuri, șovăieli, cedări? Fără îndoială. Ele – toate aceste indiscutabile erori – ar trebui și vor trebui descrise cu minuție. Cu o singură condiție: să nu mistifice premisa urmărilor. Dacă această premisă va fi încețoșată, restul nu va mai avea relevanță..." Lucid asupra dificultăților vorbește exclusiv în nume propriu: „n-am îmbrățișat ideea comunistă din oportunism: atunci ar fi fost mult mai comod să plec în Israel, în Germania, în America... Ideea respectivă mă atrăsese tocmai fiindcă proveneam din burghezie... fiindcă crescusem în burghezie și fiindcă nu-mi plăcuse deloc, nici tatălui meu și nici mie, mărturisire de care astăzi ar trebui să-mi fie rușine, dar nu-mi este. Vroiam să scap cât mai repede și cât mai radical de averi, de bunuri și să mă înfrățesc cu toți cei care nu le avuseră, să fiu primit în rândurile lor, în sânul lor – «sânul lui Avraam» pentru adolescentul de odinioară".[18] Ion Ianoși este, prin asemenea recunoașteri, nu numai cinstit, dar și curajos, căci, nu-i ușor lucru să nu te renegi când atâția o fac, să nu-ți fie rușine că ai visat la o lume cu mai multe șanse pentru cei care erau

„sortiți" să nu le aibă, să accepți, totodată, că n-ai fost erou și martir, aceasta și pentru că ai crezut mai mult în valoarea vieții, în virtutea prudenței și-n presupunerea ca adevărată a ipotezei că, dacă ești rațional, generos, blând, atunci de multe ori, nu întotdeauna, poți spera că ceilalți își vor reduce cota de agresivitate și vor da dovadă, măcar de reținere, dacă nu sunt în stare de mărinimie și altruism. Încă o dată, toate acestea-l califică pe Ion Ianoși drept un incurabil utopist.

Inteligența unită cu înțelepciunea-l aduc pe Ion Ianoși în ipostaza de-a uni judecăți reci de experiență cu reflecții adâncite, izvorâte din exercitarea cu metodă a rațiunii. Dubiul cartezian îi este un veșnic aliat, unul mereu scos la iveală când propriile-i exaltări tind să se opună formelor necesității primind nume precum: „stânca dură a realității", sau „proza vieții", sau „postulatul istoriei". Astfel, s-a auto-obligat să nu uite că *firea* și *caracterul* sunt constante omenești în cazul cărora, cea mai adecvată judecată este cea de constatare în care iluzia, dorința sau înfrumusețarea din motive morale n-au ce căuta dincolo de anumite limite și, evident, de anumite consecințe chiar dezastruoase. „Nu-mi fac prea multe iluzii – afirmă la șaptezeci de ani: oamenii sunt cum sunt, se schimbă rar, greu, în prea mică măsură. N-am văzut vreun om meschin care să se lase convins – să se convingă singur – de nevoia generozității. Dimpotrivă, am observat cum calitățile, dar mai ales defectele noastre cresc cu timpul, se accentuează, proliferează cancerigen".[19] Știe însă și nu vrea să nesocotească faptul că terapiile salvatoare individuale și cele sociale, generale vin din aceeași tradiție de gândire – a Iluminismului – atât de încrezătoare în perfectibilitatea umană. Știe că omul cu adevărat liber este, mai degrabă, o raritate și

o stare de excepție. Știe, de asemenea, că binele e univoc și searbăd, modest, retras, neostentativ, în timp ce răul are „fețe multe și interesante" pline de nemăsură și ostentație, avide de scormonire în noroiul sufletului individual sau colectiv. Tocmai de aceea-i frecventează asiduu pe „specialiștii suspiciunii", Marx, Freud și Nietzsche, indiscutabil și doctori experți în „vindecarea răului". Ultimul dintre aceștia este, mai ales, exemplar pentru identificarea celor două rele reiterative ale naturii omenești, atât de adecvat surprinse în germană prin termenii *böse* și *schlecht*. Iată și interpretarea lui Ianoși: această polaritate este importantă, în primul rând, pentru descrierea moralității, căci, „«*böse*» este stăpânul în ochii supusului, *«schlecht»* e supusul pentru stăpân. În decodare simplă, purtăm în noi două «rele» opuse, unul mândru, viguros, orgolios, dominator, altul jalnic, laș, umil, dăunător... [Suntem] înzestrați cu vicii tari și moi, prin unele afirmându-ne supremația, prin celelalte... nevertebrarea. Suntem câinoși în dublu fel: și atunci când sărim la beregata adversarului, și atunci când ne gudurăm la picioarele lui. Într-adevăr, și în viața privată ne comportăm rău, fie ca *supus*, fie ca *sus-pus*".[20]

Și totuși, echilibrările și armoniile sunt și posibile pe lângă faptul că sunt necesare oricărei societăți cât de cât normale. Sigur că tensiunea dintre raționalitate – cooperare – moralitate pe de o parte, – și iraționalitate – luptă izvorâtă din uri, invidii, mânii, resentimente – răutate și imoralitate, pe de altă parte, este permanentă. Un reglator este însăși căința, remușcarea, sentimentul moral al culpei. „Noroc de regretele care însoțesc resentimentele, urile și invidiile, imediat ori după un anumit răstimp. Precum câinii turbați, suntem

predispuși să mușcăm, dar spre deosebire de ei avem parte și de remușcare, cu colții înfipți în propria noastră netrebnicie... Omul nu poate fi mereu grațios, echilibrat, mulțumit de sine. Buna dispoziție permanentă e un rău sfetnic. Ea adoarme vigilența față de cedări. Omul dornic de a se păstra om, nici animal hăituit și nici hăituitor feroce, s-ar cuveni să accepte disperarea, care îi certifică în acest mod inversat anume vertebrarea. Omul nu e o meduză, nu curge inform în toate direcțiile, nu împrumută cameleonic orice chip i se oferă. Remușcarea pentru răul simțit, gândit, comis, e bună. Disperarea e și ea, măcar când și când, bună. Suferința cu măsură, ca avertisment asupra măsurii omenești, nu e nici ea atât de rea pe cât pare. Toate acestea sunt un soi de ceasuri deșteptătoare. Căci suntem predispuși la somnolență. Ațipim prea des; iar ultima trezire de dinaintea neființei e de-acum tardivă. Insomnia a fost privită ca o grea pacoste căzută pe capul – în capul – omului. Așa o receptez și eu în nopțile mele de veghe. Dar pe urmă o văd și ca pe un dar oferit ființei noastre nevolnice, nevrotice, de către natură și puterile ei diriguitoare – ca un memento de luciditate. E tot un soi de *memento mori*, se va spune. Fără îndoială. Dar ne și avertizează să nu facem degeaba umbră pământului”.[21]

Cu certitudine, în opinia mea, Ion Ianoși a ținut demn[22] piept istoriei mari și a celei mici, prin cel puțin două mari virtuți: *curajul* și *blândețea*. Tocmai de aceea cred că un potrivit omagiu adus celui ce aniversează acum opt decenii de viață – alături de cei dragi *Janina, Mașa, Sorin, Alexandru, Vladimir* și *Toma* – constă, în a dezvolta, sub formă eseistică, câteva gânduri despre cele două virtuți. Oricum, fără prezența Profesorului în viața mea, n-aș fi ajuns, sigur, să reflectez

nici asupra acestei potriviri dintre omul Ianoși și aceste virtuți morale și, nici n-aș fi fost cel de astăzi. Esteticianului se cuvine să i se cinstească și moralitatea. O voi face cum mă pricep, utilizând și *testul R.C.* la care ținem, amândoi, atât de mult și de atâta vreme.

* * *

II

A. Să începem cu *blândețea* și cu statutul ei, mai vechi sau mai recent, în societatea noastră. De când „*trăim bine*", s-au petrecut lucruri ciudate cu sensurile acordate celor două cuvinte *a trăi* și *bine* – ce păreau atât de armonios asamblate într-o dorință realizabilă. „N-a fost să fie, dar putea să fie", spune prietenul meu rousseauist. „Nu putea să fie", declară categoric amicul hobbes-ian. Surprinzător, amândoi recurg la același test: *al cotei de agresivitate din societatea românească*. Ambii cred că există prea puține temeiuri pentru a înflori un sentiment special și rar – *blândețea*. „Nu vezi" – remarcă cel ce îndrăgește Leviathanul – că frenezia bezmetică ce bântuie sufletele oamenilor – fie că sunt bogați sau săraci (de ce o fi început chiar cu această primă separație!), femei sau bărbați, instruiți sau nu, tineri sau vârstnici, sănătoși sau bolnavi, norocoși sau lipsiți de șansă – are un numitor comun: și el se numește absența, aproape totală, a manifestărilor de blândețe din viața publică autohtonă.

Aș vrea să-l contrazic, dar nu pot. Mai mult, am și eu „testul" meu și acesta este cel puțin îngrijorător. De 12 ani solicit studenților să elaboreze eseuri pe teme etice. În timp,

am lărgit lista de termeni și am ajuns de la 64, în primul an, la 226, acum. Oricum, *blândețea* am inclus-o de la început, așa că se pot extrage învățăminte relevante pentru cele aproape 1200 de „încercări" studențești, câte s-au acumulat între timp. Nu intru în toate detaliile, așa că o să mă aplec doar asupra a ceea ce are legătură cu blândețea și cu alegerea sau nealegerea ei de către studenți. În toți acești ani, primele locuri, cu o frecvență absolut semnificativă, sunt ocupate de termenii aceștia: *sinucidere*, *moarte*, *rău*, *suferință*, *angoasă* și, în poziția a șasea, *fericirea*. *Binele* se află pe locul 15, iar *blândețea* n-a fost aleasă decât de trei ori, dar niciodată în ultimii 2 ani. Poate fi scoasă dintr-o atare absență o concluzie în triplu registru: antropologic, etic, politic? Eu cred că da, și aceasta cu atât mai mult cu cât nici celălalt termen (un sinonim relativ), *bunătatea*, n-a avut o soartă diferită: a fost ales de două ori și niciodată recent.

Strict antropologic, poate că înclinația de a fi blând ține de resorturi naturale și psihologice, care pot fi doar constatate: unii oameni, probabil că mai mult femeile, vor avea această caracteristică a firii lor, după cum, la polul opus, îi vom avea pe cei agresivi, violenți, neiertători. În fapt, chiar într-un grup natural și cultural în același timp, cum este familia lărgită, putem avea surpriza prezenței și a celui plin de bunătate și blândețe, dar și a celui mereu aprig și dur. Totodată, precum mila, blândețea se întinde nu numai asupra ființelor umane, ci și asupra plantelor și animalelor. Așa ceva este consemnat în Vechiul Testament în cel puțin trei chipuri: o vită căzută în drum trebuie ridicată cu aceeași solicitudine, precum un semen de al nostru (*Deut* 22.4); botul boului care treieră nu trebuie legat; animalele mai slabe nu trebuie puse în același

jug (*Deut* 25.4). Oricum, ideea că blândețea este opusul războiului, al nimicirii și al răutății violente, ne-o sugerează și grecii vechi care numeau această calitate omenească *praotès*, adică ceva contrar barbariei nesăbuite și oarbe. Tot ei, prin Aristotel, disting între suportul psihologic al blândeții și blândețea ca virtute etică. Simplul afect, însă, cel de bunătate și blândețe, nu-i încă o virtute. Pentru ca blândețea să fie așa ceva, este nevoie să fie evitate cele două vicii, adică, excesul – reprezentat de atitudinea colerică a omului dificil și sălbatic în reacții –, și, pe de altă parte, insuficiența: starea de placiditate, de impasibilitate neghioabă și servilă. Să observăm, însă, că această cale de mijloc nu-i ușor de atins dacă nu există în noi și o minimă disponibilitate pentru non-violență (ceea ce, paradoxal, apropie mai degrabă blândețea de impasibilitate). Dar, dacă ne gândim bine, prin chiar această apropiere ne dăm seama de faptul că nu putem să mergem până la capăt cu identificarea non-violenței cu blândețea ca virtute, ca valoare morală pozitivă. De ce? Putem să fim blânzi din fire, dar dacă avem de-a face cu violența criminală sau barbară, ce facem? În nici un caz, această non-violență nu ne permite să combatem eficient acțiunea dură, nemiloasă dusă de cei răi și agresivi. Mai mult: la limită, și noi și alții, – nevinovați lipsiți de apărare –, vom fi victime sigure într-o astfel de situație. Așa au fost primii creștini, așa au fost evreii în timpul Holocaustului. În fapt, reacția normală, din punct de vedere etologic și antropologic, este aceea de a se inhiba agresivitatea în fața celui ajuns fără nici o apărare. Aici a fost perversitatea criminală a naziștilor: suspendarea milei și înlocuirea ei cu duritatea rece, cinică și patologică. Într-un atare context, având în vedere un

asemenea fapt istoric unic, precum Holocaustul, putem spune, alături de Simone Weil: non-violența nu este bună decât atunci când este *eficientă*. Putem ridica blândețea la rangul de sistem? Ca să răspundem, trebuie să ne gândim dacă s-a rezolvat ceva, dând dovadă de blândețe în fața unor monștri cruzi, precum Hitler, Stalin, Pol Pot sau Mao? Prin urmare, sunt cazuri când violența este legitimă, iar blândețea noastră nu numai că nu ne ajută, dar ea le ușurează călăilor calea pentru ca noi să devenim mai repede victime. Atunci – va nota un moralist francez, precum André-Comte Sponville – violența este de preferat complicității și slăbiciunii în fața ororii sau tolerării răului.

Prietenul hobbes-ian este de acord că blândețea fără margini nu-i virtute, ci, pentru cel rău, un îndemn la încercarea forței. De aceea, el spune că mult mai realist ar fi să admitem că blândețea-i floare rară, plăpândă și primejduită prin chiar rădăcina-i ciudată: un amestec natural de iubire, compasiune și generozitate. Chiar dacă această rădăcină stă pe sol și este hrănită de inconștiența naturii, conchide el, nimeni nu ne garantează că ea va ieși invingătoare în confruntarea cu egoismul primar, care, în fapt, nu-i nimic altceva decât dorința de nesfârșire a vieții.

Prietenul rousseauist intervine puțin agasat și zice ferm: sigur că nu-i nelimitată, în noi toți și-n orice moment, cantitatea de altruism și bunătate, dar asta nu înseamnă că, în pofida rarității acestor stări ale sufletului, blândețea – care seamănă atât de mult cu iubirea dezinteresată – n-ar fi valoare morală veritabilă și incontestabilă. Mai mult, adaugă el: Iisus Hristos a putut fi scânteia care a delanșat religia ce-i poartă numele, în primul rând, pentru că el însuși a dovedit o

constantă și sinceră blândețe generoasă pe tot parcursul scurtei și exemplarei sale vieți.

– Iarăși ești dincolo de adevărul antropologic elementar, spune cu nedisimulată superioritate adeptul teoriei omului rău de la natură.

– Și care ar fi acest adevăr antropologic elementar?

– Nici nu mă mir că nu-l știi, dar ți-l spun în speranța că nu-l vei uita imediat. Ceea ce, în fond, n-ar fi de mirare. Voi rousseauiștii aveți o ciudată memorie selectivă.

– Și eu, în privința memoriei voastre, pot spune același lucru, a venit prompt răspunsul din partea cealaltă.

– Adevărul este că blândețea nu rezistă decât prin accident forței. Tocmai de aceea, trebuie să existe legea imparțială, aplicată dur și celui aspru și celui blând!

Mă gândesc, ascultându-i cu mare atenție, că fiecare spune ceva adevărat. Dar, totuși, cum pot aplica ipotezele lor (pentru ei sunt certitudini) la situația pe care am invocat-o la început? Este, oare, absența alegerii blândeții chiar un fapt îngrijorător? Un „realist politic" pur sânge n-ar ezita deloc să facă apel la argumentele factuale de tipul: „pot fi, sub aspect statistic, și oameni blânzi, dar imperativele legale, constrângerile economice și exigențele managementului politic nu au de-a face astăzi cu ceva ce s-ar numi blândețe, ci cu alți termeni, precum fermitate, raționalitate, impersonalitate, imparțialitate!"

Să fie, oare, aceasta, cauza pentru care românii au, în particular, o bună imagine de sine, considerându-se pe ei înșiși blânzi, blândețe pe care, însă, nu și-o pot manifesta pentru că „legea e lege"? Nicidecum. Nu pentru că există exces de lege în România blândețea este redusă la cote joase

de apreciere. Din contră: haosul generat de indeterminarea dreptului (împărțirea dreptății nu-i determinată de lege, ci de interese politice conjuncturale sau de interesele pur materiale ale castei formate din judecători – oameni de afaceri – politicieni – jurnaliști) își asociază, în psihologia omenească, frustrarea, sentimentul injustiției și atitudinea violentă. În fapt, am arătat deja că nu poți fi psihologic blând față de casapi și criminali sadea! Dar cum poți fi blând și față de hoți, fie ei de „drumul mare", fie ei „protejați de legi"? Oricum, există în societatea românească un periculos excedent de violență, provenit din cel puțin câteva surse identificabile. Primul îl constituie chiar lezarea drepturilor fundamentale: la viață decentă și la șanse egale. Cum poți pretinde blândețe de la cei săraci fără vină și de la cei furați fără nici o jenă? În aceste condiții, nu este moral să le pretinzi așa ceva, deși surpriza în asta constă: mulți dintre ei nu vor dezvolta numai resentimente și invidii – cum psihologic este explicabil până la un punct – ci, prin reconversie sufletească, întâlnim la ei sentimente de compasiune, de milă creștinească, în primul rând, față de cei care cred că au obținut nemurirea prin posesie. A doua sursă nu se referă la polarizare socială, anume, la cea lipsită de orice temei legal și moral, ci la mentalitatea autohtonă. Despre ce este vorba? Poate fi urmărită în psihologia publică românească un anumit fel de dispreț pentru bunătatea în forma ei elementară ca ajutor generos, mai ales dacă aceasta poate intra în coliziune cu inteligența sau istețimea, de pildă. Formula „prost de bun" acoperă destul de exact o atare semnificație. Mai întâlnim acum, de asemenea, un dispreț – recognoscibil și în perioada interbelică și în ceaușism – față de cei cu înclinație sau ideologie de

stânga. Dreapta extremă a fost agresivă în chip programatic și tot astfel a fost stânga extremă dejist-stalinistă, iar, național-comunismul ceaușist vorbea de „toleranța proverbială a românilor" tocmai când, în realitate, reprima, fără nici o urmă de blândețe, orice contravenea „genialelor indicații". Dar încă, maniheismul din viața publică reiterează aceleași judecăți severe, întotdeauna pentru „opozanți", întotdeauna pentru „ceilalți".[23] Astfel, intelectualii de dreapta din România au reintrodus foarte repede aceleași metode de demascare și denigrare, începând cu ianuarie 1990, pe care le-am întâlnit în anii '30 – '40, dar nu mai puțin și în anii '50 – '80. Așa se întâmplă că demnitari ai statului român – în democrația privilegiilor și a exbiționismului instituționalizat – nu se sfiesc deloc să „înfiereze" cu „mânie intelectuală", personalități ale culturii române, precum Profesorul Ion Ianoși, cărora, evident, nu li se iartă nimic, nici măcar blândețea lor reală.[24] S-a ajuns, astfel, ca din virtute, blândețea să fie, în ochii vigilenți ai falșilor robespierri, un semn rău, un viciu, o perversiune.

Din fericire, blândețea și absența ei nu reprezintă, în istoria gândirii și a aspirațiilor umane, doar un punct de vedere care să se oprească numai la dimensiunea ideologică și politică. Ea apare încă în teoria etică și-n năzuința comună drept o virtute, adică, o forță specială a sufletului. De ce este ea o forță, când ea însăși refuză recursul la „plata cu aceeași monedă"? Cine-i în stare, de pildă, să creadă că vor fi „fericiți cei blânzi" știe, de asemenea, că cel plin de bunătate nu va cere nimic pentru sine; știe, totodată, în mod paradoxal, că numai ei, blânzii, pot fi violenți, uneori, în deplină nevinovăție. În fapt, pentru ceilalți, blândețea are menirea de a

limita violența, atât cât se poate, la un minim necesar sau acceptabil. Cere ceva mama care-și iubește copilul? Nu, dar poate tocmai de aceea mamele îi „corectează" mai des decât tații, inclusiv fizic, pe fiii și fiicele lor. O asemenea constatare, precum și altele asemenătoare, îl face pe André-Comte Sponville să considere că „blândețea este o virtute feminină". Nu departe de el se află și Tz. Todorov, atunci când remarcă: „ce dezastru ar fi dacă întreaga lume s-ar alinia valorilor masculine". Nu este prea greu să ne imaginăm cum, în absența blândeții, războaiele vor triumfa, iar ideile generoase ar fi anatemizate, pentru că „slăbesc forța necesară vieții". Ca virtute, ca forță morală – feminitatea poate fi o forță ce irumpe din fragilitate – blândețea semnalează curajul lipsit de violență și indică iubirea fără nici o urmă de agresivitate. Nimic nu arată mai bine decât blândețea faptul că furia nestăpânită, violența dezlănțuită și agresivitatea în toate formele sale înseamnă un singur lucru: slăbiciune. Uneori, din păcate, prea de puține ori, blândețea poate ține piept și chiar poate stăpâni furia, violența, agresivitatea. Dar când ea nu reușește și, din contră, le atâță și mai mult pe acestea, ce se întâmplă? Se petrece ceea ce știm bine că s-a petrecut de nenumărate ori în istoria recentă: blânzii ajung victime[25], iar violenții, furioșii, agresivii ajung să se plângă că „unii au pozat în inocenți" și/sau că „noi nu mai suportăm sfidarea lor".

– Ce este îngrijorător, spune prietenul rousseauist, este prezența în spațiul public românesc a tot mai multe femei care-și fac un titlu de glorie din a fi dure și nefeminine – nu în apariție și aparență, ci în realitatea comportării lor.

Îl liniștesc, amintindu-i o discuție mai veche: blândețea este o virtute feminină, adică a genului feminin; în acest sens,

ea nu trebuie să aparțină obligatoriu fiecărei femei. Iar dacă noi suntem întregi numai dacă luăm în seamă și „partea cealaltă", atunci putem spune, alături de eticianul francez mai înainte consemnat: „blândețea este o virtute feminină; poate, tocmai de aceea le este atât de dragă bărbaților".

Hobbes-ianul meu amic nu se mai poate stăpâni și pufnește: – Lăsați prostiile, uitați-vă în jur! Vedeți ce se întâmplă *în stânga* și *în dreapta*! Tot nu sunteți lămuriți! Utopiștilor!

Are dreptate! Trebuie să ne uităm mai bine *la stânga* și *la dreapta*. Poate așa vom afla și cum, într-o politică fără hybris, – în care moralitatea elementară nu este agresată ori de câte ori îndrăznește să-și ceară drepturile, – se poate ajunge ca stânga culturală să poată accepta o dreaptă ne-exclusivistă, tolerantă și ne-elitistă. Atunci, aproape sigur, o mână o poate spăla pe alta și amândouă pot întreține un obraz curat.

B. Să ne oprim puțin asupra celeilalte virtuți anunțate: *curajul*.[26] Am pleca de la câteva idei simple. Prima dintre ele: nici o societate nu s-a definit pe sine, pe termen lung, ca fiind, în întregime *lașă*; se înțelege că lași pot fi doar „o parte" din adversarii interni, evident, *străinii*, adică cei din alte culturi și alte tradiții.

A doua constatare: *curajul* este unanim admirat și se și spune mereu: „curajul este virtutea eroilor și, cine nu admiră eroii?" Exact. Cine nu-i admiră pe eroi în afară de lașii invidioși și neputincioși? Și totuși, nu demult, în scara istoriei, apelul la un anume „cult al eroilor", asociat cu ideologii extreme și practici intolerant agresive, ar trebui să ne facă cel puțin prudenți când folosim acest termen.

A treia idee simplă: a face pe cineva laș este o gravă ofensă, este chiar o insultă. Ne grăbim să dăm un răspuns: aceasta nu pentru că *lașitatea* ar fi, chiar ceea ce este mai rău în om, ci, pentru că, fără curaj, nimeni n-ar rezista răului din el însuși și a celui ivit dimprejur: nu se știe *când*, de la *cine*, și *cum*.

Am putea sintetiza aceste trei idei în judecata: indiferent de structuri și idealuri morale, curajul este asociat, îndeobște, categoriei *eroicului*. Interesant este, că așa ceva admite chiar și discursul postmodern, neîncrezător în „curajul dezinteresat" și sigur pe sine atunci când afirmă că „era dezeroizării" s-ar fi instalat definitiv. Și totuși, chiar absența curajului, când simțim că el ar fi necesar, ne obligă să ne punem câteva interogații grave. De pildă, de ce lașitatea se ascunde sub atâtea falduri, inclusiv, în ipostaza curajului pursânge? Sau: de ce există tendința spontan perversă de-a expedia curajul în trecut sau de-al proiecta în viitor?

Am putea oferi un prim răspuns: curajul, *când* există și la *cine* există *va* fi întotdeauna la timpul *prezent*. Tot așa cum nu-l considerăm *generos* pe cel care va promite că mâine, sau peste trei ani va da ceva, tot astfel, nu-i creditățm ca fiind curajoși pe cei care „fac pe vitejii când e vorba să se întâmple ceva peste cinci ani, dar mor de spaimă dacă se trezesc nas în nas cu o primejdie imediată." Un moralist francez André Comte-Sponville, notează concis în acest caz: „poți fi curajos, *nu* mâine și, nici imediat, ci *pe loc*", adică *acum*.

O altă interogație vizează o situație recentă, de după eliberarea din totalitarismul represiv pre-decembrist: *de ce* – vorba unui romancier celebru, Augustin Buzura autor al *Fețelor tăcerii* și al *Orgoliilor* – de ce „lașii de ieri au devenit curajoșii de astăzi"?

Mecanismele explicative ale acestei treceri rapide – în care laşul îl neantizează pe curajos – ţin de forţele de auto-apărare ale psihismului, forţe, ştim bine, localizate în inconştient, deci, prin natură a-morale. Aceleaşi funcţii psihice fiind legate de suprimarea spontană a disonanţelor, a neplăcerilor se vor traduce în inversiuni convenabile eului. Iar atunci, laşitatea proprie se transferă foarte uşor *altora*, mereu *celorlalţi*.

O a patra interogaţie ne racordează la tema *naturii* virtuţii curajului: este el, oare, legat de un rol social, precum s-au petrecut lucrurile în „timpurile eroice"? Este el oare, doar o medie, între două vicii, unul reprezentând *excesul* – numit temeritatea, şi altul, semnificând *insuficienţa,* numit, laşitatea? Este el oare în relaţie directă doar cu moralitatea pură – aşa cum ne asigură Kant, când implică ecuaţia binecunoscută: am puterea să acţionez în conformitate şi din respect pentru legea morală în sine – înseamnă că am prin chiar aceasta virtutea curajului. Nu era însă tot Kant cel care exclama: „Este adevărat că gândesc multe pe care *niciodată* nu voi avea *curajul* să le spun; dar nu voi spune niciodată ceea ce nu gândesc".

Corolarul tuturor acestor interogaţii ar putea suna astfel: virtuţile sunt, în fond, nişte sinonime ale valorilor morale pozitive, iar dacă acest lucru este acceptat, atunci, ele sunt importante chiar şi într-un climat precum cel de astăzi, caracterizat, adeseori, ca fiind al „disoluţiei curajului dezinteresat" şi al „disoluţiei ireversibile a datoriei".

Am putea formula şi mai precis şi mai ferm un adevăr elementar: atâta timp cât există totuşi morală – fie şi numai în sensul că nu ne este permis orice pe lumea asta – putem

postula: *toate virtuțile se întrepătrund și toate se întâlnesc în curaj*. Când spunem, toate se întrepătrund, înseamnă, pur și simplu, să vedem rădăcinile lor *comune*: toate sunt *forțe* ale sufletului care acționează sau care ar putea să acționeze; toate sunt puteri speciale ale rațiunii, ale voinței, ale deprinderilor, dar și ale „memoriei binelui". Mai precis: iubirea, de pildă, ca virtute se leagă prin mii de fire de generozitate, de milă sau mizericordie; fidelitatea se întrețese cu recunoștința, cu buna credință și cu simplitatea; toleranța, la rândul ei, implică blândețe și politețe, compasiune și umilință, iar, dreptatea presupune curaj, dar și cumpătare, nu arareori.

Dar, pentru ca toate acestea să existe este nevoie de curaj: de curaj în iubire, dar și atunci când ți-e milă; de curaj când vrei, poți, și trebuie să înfrunți *nedreptăți*, violențe nesăbuite sau doar proasta creștere agresivă; de curaj pentru a face față *nerecunoștinței* sau lipsei de generozitate a egoistului feroce; de curaj când necumpătarea ta sau a altora are efecte maligne și tu ai puterea să suporți toate acestea; de curaj când infidelitatea se ivește acolo unde te aștepți cel mai puțin; de curaj când buna ta credință este terfelită și înjosită; de curaj când te decizi să ieși dintr-o situație periculoasă sau penibilă, prin apel la virtutea umorului; de curaj când alegi să învingi, în chipul cel mai natural cu putință, prin simplitate – să învingi falsul, contra-facerea, prefăcătoria, complicațiile inutile. În fapt, curajul este *ceva* de care avem nevoie ca oameni în foarte multe situații de viață, nu numai în cele îndeobște recunoscute ca neobișnuite, limită. Astfel, au nevoie de el părinții care au copii; toți bărbații și femeile, pentru că au corpuri și au psihism, fragile, vulnerabile; au nevoie de el toți cei în etate, pentru că moartea îi seceră deja pe cei de vârstă apropiată

lor, iar suferințele bătrâneții se apropie sau au început deja să se facă simțite, toți cei care în profesie se confruntă volens nolens cu riscuri și pericole iminente; au nevoie de el toți oamenii din lume și din toate timpurile și locurile, câtă vreme sunt supuși neprevăzutului, întâmplării, nenorocului, nenorocirilor de tot felul.

Am putea spune că, fără să fie întotdeauna *moral* în esență, curajul este ceva fără de care orice morală ar fi imposibilă sau fără efect. Dar când este curajul în întregime moral? Kant, în rigorismul său a marcat exemplar această situație: „dacă nenorociri și o supărare fără nădejde au înăbușit cu totul plăcerea de viață, dacă nenorocitul tare la suflet mai mult indignat de soarta lui decât umilit și abătut își dorește moartea, dar totuși își conservă viața fără a o iubi, nu din înclinație sau frică, ci, din datorie, atunci maxima lui are un conținut moral". La acest argument kantian se cuvine, totuși, să adăugăm: curajul – conținutul său moral – poate apărea și mai evident când propria viață este sacrificată pentru a salva alți semeni sau chiar o singură altă viață. Si-n acest caz apare tema lașității sau a temerității: lașul fuge de sacrificiu liniștindu-și conștiința că este „prudent" (are, prin urmare chiar „o virtute") iar, temerarul se va expune inutil dorind să fie curajos cu orice preț.

Oricum, mereu și mereu se pune întrebarea: în ce situații avem nevoie de curaj? Celor supuși torturii și suferințelor atroce, le pretindem tuturor curaj? Cum pot fi ei curajoși în atari condiții? Gândindu-se la viitor, când pentru ei *prezentul* este infernal? Dar și cei atinși de boli incurabile au nevoie și ei de curaj în confruntarea cu suferința prezentă și spectrul morții care planează asupra viitorului, deloc îndepărtat.

Seamănă aceste forme de curaj între ele? Două lucruri sunt implicate aici, suferința extremă – *tortura* și o teamă extremă – teama de moarte. S-a observat (același André Comte Sponville) că „este nevoie de mai mult curaj pentru a rezista torturii decât pentru a face față amenințării sale, oricât ar fi ea de credibilă și definitiv hotărâtă". Când înduri tortura riști sacrificiul ultim, suprem.

E nevoie în acest caz de întâlnirea a cel puțin două elemente: o rezistență fizică și psihică ieșită din obișnuit și, de asemenea, e necesar un crez, o convingere puternică. Dar, suntem obligați – inclusiv în lumea în care trăim, în care coexistă globalismul cu tribalismul – să vedem că *fanaticii* au și ei aceste trăsături de *caracter*, și, atunci, de pildă, cum distingem, între curajul lui Jean Moulin și curajul unui nazist sau a oricărui tip de terorist fanatizat de convingeri politice extremiste sau de fundamentalisme religioase? Cum putem numi curaj, de pildă, și gestul blând al unei fetițe evreice care-și urmează voluntar tatăl bolnav, pentru a-l îngriji – dar care vor ajunge amândoi într-o cameră de gazare, și actele repetate de risc al vieții, fără tremur ale unui soldat nazist? Această întrebare a primit mai multe interpretări, dar două, meritâ o specială atenție. Într-o viziune interpretativă nici soldatul menționat, nici fanaticul terorist nu pot fi calificați ca fiind curajoși. Mai precis: cauzele nedemne, cauzele rele aduc cu ele, o *înfruntare nevirtuoasă* a pericolului. Dacă-i numim pe aceștia *curajoși*, atunci, le lăudăm, implicit, acțiunile. Nu altceva spunea Stagiritul când definea virtutea drept un *habitus lăudabil*. Or, noi simțim că n-ar fi deloc de dorit să-i lăudăm pe cei înainte numiți, pentru astfel de fapte și deprinderi, cu efecte indiscutabil dezastruoase asupra unor

oameni nevinovați. Înseamnă că nu orice înfruntare a unei primejdii înseamnă curaj. Și tot, astfel, înseamnă că, răutatea curajoasă rămâne tot răutate, înseamnă că ticăloșia curajoasă rămâne tot ticăloșie; că iubirea curajoasă se păstrează tot iubire, înseamnă că fidelitatea curajoasă rămâne tot fidelitate, iar fanatismul curajos este, în primă și ultimă instanță, tot fanatism.

În fond, curajul interesat nu este altceva decât tot egoism, după cum totuși ceea ce trebuie admirat în cazul curajului este tocmai motivația *altruistă*. Poate fi, însă, numită motivația teroristului sinucigaș ca fiind *altruistă* dacă el „nu vrea nimic pentru sine"? Răspunsul, în cadrul acestei interpretări – la care noi aderăm – este că, *nu*. În adevăratul altruism nu vrei nimic pentru tine, pentru că dorești ca tot binele să fie al tuturor și așa va fi *dovedit* pe loc, și pentru viitor. Or, personajul terorist dezvoltă o perversă idee despre ce anume înseamnă să fii altruist: să nu vrei aparent nimic pentru tine, *dar* să moară, cei de altă convingere, de altă credință, de altă rasă sau etnie, sau, pur și simplu, să fie uciși, la întâmplare ființe, care n-au altă „vină" decât că au fost într-un loc nepotrivit și la o oră, pentru ei, nefastă. A te elibera de egoismul imediat în acțiunea curajoasă înseamnă nu să-i „eliberezi" pe ceilalți de viață, ci, ca tu să aperi viața și demnitatea celorlalți, cu riscul propriei tale vieți, sau, riscând să suporți suferințe, neplăceri mai mari sau mai mici, inclusiv, pierderea libertății sau privarea de drepturi elementare.

O altă viziune interpretativă i-o datorăm lui James Rachels și, ea sună, pe scurt, astfel: nu pare a fi prea corect să nu-l numim curajos, de exemplu, pe nici unul din personajele pomenite văzând cum s-au comportat în fața

pericolului. Ce ne propune? Pentru a scăpa pur și simplu de această problemă – spune el – ar trebui să admitem că respectivul personaj dă dovadă de *două trăsături de caracter*; una, ar fi *admirabilă* (tenacitatea în fața primejdiei), iar alta *deloc lăudabilă* (consimțământul activ de a apăra un regim vrednic de ură și dispreț). Concluzia „el este, într-adevăr, curajos și curajul este un lucru admirabil; dar, pentru că el își manifestă curajul pentru o cauză rea, comportamentul său este *per ansamblu rău*".

Pentru a cerceta această interpretare, să ne gândim la o situație oarecum, similară – *virtutea fidelității*. Îl considerăm, oare, fidel și pe cel care rămâne loial unor ticăloși criminali precum Hitler sau Stalin, Pol Pot sau Mao, Enver Hodja sau Ceușescu, dar și pe cel care, din loialitate și prietenie, rămâne alături de cineva prigonit pe nedrept, și suferă el însuși injustiții, oprobriu și umilințe nemeritate? În fond, cine comite crime, dar dă dovadă de lipsă de teamă, nu poate fi numit curajos. Mai exact, din nou: *curajul plin de răutate tot răutate înseamnă și aici nu există scuze*. Tot precum, fidelitatea în rău – care poate ajunge să fie o loialitate întru crimă, fiind ea însăși criminală, tot așa și *curajul în rău* este condamnabil pentru că este însoțit de violența brută, de insensibilitatea crasă în fața suferinței celorlalți sau de cinism și dispreț față de semeni.

În ceea ce ne privește nu-l privim pe sus-numitul personaj curajos și nici nu am opta pentru formula „el este într-adevăr curajos, dar... comportamentul său este per ansamblu rău". Cine comite, chiar fără de frică, acte vătămătoare în plan fizic sau psihic, și alege și o cauză rea – antisemitism, fanatism politic sau religios, xenofobie, naționalism extrem – *nu*

este curajos, ci poate fi calificat prin alți termeni și asociații de termeni: temerar iresponsabil, torționar, neînfricat fanatic, criminal sadea, exaltat distructiv.

* * *

I-am spus prietenului, ce a trecut încă de acum 30 de ani, fără nici un efort *testul R.C.*, că Ion Ianoși, merită a fi caracterizat prin cele două virtuți: *curajul* și *blândețea*. El a adăugat imediat acestora și *înțelepciunea activă*.

– N-ai observat, spune apoi că lașii de ieri deveniți peste noapte „curajoșii de azi" nu sunt deloc blânzi, ci dimpotrivă.

– Cât aș vrea să-l contrazic, dar nu pot să o fac, din păcate, în acest timp neașezat și răvășit mereu de ceea ce Norman Manea a numit – „întoarcerea huliganului".

Deocamdată, curajul, dublat de blândețe și blândețea folosită în chip firesc, natural, ca armă împotriva agresivității – în toate formele ei – s-a dovedit a fi prin Ion Ianoși o soluție de viață: una demnă și deloc confortabilă. Ca toate alegerile morale destinal-exemplare.[27]

NOTE:

[1] Păstrez și acum nr. 4 al *Secolului 20*, unde la pp. 117-126, Ion Ianoși, analiza poezia lui Al. Tvardovski. Era în 19 noiembrie 1962. Peste cinci ani, în 1967, „întâlnirea prin scris" se va transforma într-o *întâlnire în viață* și pentru *toată* viața. Mă consider *norocos*, în sensul aristotelian al termenului. Se știe că pentru Stagirit norocul este definit drept „întâmplarea fericită".

[2] Cu bucurie am constatat, încă din studenție, că *La condition humaine* (1933) a lui Malraux a trezit, în amândoi, la aceeași vârstă, sentimente la fel de puternice.

[3] Nu știu dacă are mare importanță mărturia mea, dar atunci când două studente de la Filosofie Lavinia Marin și Ruxandra Apetrei mi-au solicitat la sfârșitul unui curs, un interviu, la întrebarea – „Ați scris o carte «*Moralități elementare*» în care vorbiți despre anumite modele paideice. Ce influență au avut asupra dumneavoastră profesorii elogiați în carte?" – am răspuns: Nu voi renunța niciodată la ideea că le suntem datori părinților și profesorilor noștri, și tuturor necunoscuților care fac ceva pentru noi: în comunitatea în care suntem, pentru țara în care trăim, pentru umanitate. Le datorez enorm părinților mei, profesorilor mei și nu înțeleg să accept formula pe care, din păcate, o aud mereu în mass-media: «eu sunt o persoană care nu datorează nimănui nimic!». Eu nu voi putea spune acest lucru niciodată."

Vezi Vasile Morar în interviu: *Figuri morale în Facultatea de Filozofie*, Rev. *Luni*, nr. 7, 6 Martie 2006, pp. 2-3, Revista deschisă a studenților în Filozofie, versiune electronică http://revista.filos.ro

[4] Interesul pentru D.D. Roșca și l-a exprimat în scris Ion Ianoși în *Secolul nostru cel de toate zilele*, Cartea Românească, 1980. Din motive similare Niculae Bellu, prieten cu același D.D. Roșca, v-a consemna, în 1995, la 15 ani după dispariția autorului *Existenței tragice* (1934), într-o notă de jurnal: „D.D. Roșca … este filosoful român al rezistenței raționaliste". De altfel, Niculae Bellu va scrie și un amplu studiu (nepublicat în timpul vieții) intitulat semnificativ: *Inconfortabil D.D. Roșca și dilema filosofică a epocii* (1995). Postum, el a fost inclus în Niculae Bellu, *Morala și stânga culturală*, Editura Paideia, București, 2008, pp. 173-189.

[5] „Întâlnirea" cu Noica a fost epistolară și ea merită în viitor o atenție specială ținând seama de cum au înțeles cei doi – diferiți ca opțiuni politice și morale – să-și comunice dezacordurile și acordurile în convingeri între anii 1978 și 1987. Vezi cartea lui Ianoși, *Constantin Noica*, Editura Științifică, București, 1998. Preocupat de Noica va fi și Niculae Bellu mai ales în anii 1990-1996. Am grupat cele 39 pagini de jurnal sub titlul „*Există o etică în*

opera lui Constantin Noica? (vezi Niculae Bellu, *De la stânga politică la stânga culturală*, Editura Paideia, București, 2005, pp. 44-71).

[6] Vezi îndeosebi *Alegerea lui Iona*, Cartea Românească, 1974 și *Izvoare biblice* (ediția finală), Ed. Minerva, 1994, dar și toate cărțile dedicate lui Dostoievski și Tolstoi sau cele trei referitoare la sublim (în estetică, în artă, în spiritualitatea românească). Însumate, paginile orientate spre developarea paradigmei de gândire a iudeo-creștinismului se ridică la cifra de două mii, dacă luăm în seamă și studiile din *Prejudecăți și judecăți* (Editura Hasefer, București, 2002): *Evreii și comunismul*; *„Omul nou". Avatarurile unei sintagme; Nietzsche și Marx* sau *Thomas Mann și „problema evreiască"*.

[7] Vianu a fost un reper ferm în viața lui Ion Ianoși. I-a publicat operele postume (1966), i-a prefațat *Estetica* (1968), iar recent, în 2002, a simțit nevoia să intervină în „*Ultimul Vianu*", pentru a reechilibra discuția din spațiul public despre cel intrat și el, în furia demolatoare a noilor ideologi „puri și duri".

[8] În *Karl Marx în 1234 fragmente*, Alese și adnotate de Ion Ianoși (Ed. Fundației Culturale Ideea Europeană, 2004), Ianoși afirma în *Argument*: „Am mai spus cu diverse prilejuri: în termeni vechi-testamentari, din I și II Regi (Samuel), Marx nu este un «câine mort» după cum, potrivit spuselor lui, nici Spinoza și nici Hegel n-au meritat acest calificativ infamant. E cu totul altceva tentativa de a-i aplica întrebarea pe care față de Hegel a formulat-o Benedetto Croce: «ce e mort și ce e viu» din moștenirea lui Marx? Răspunsul îl vor aproxima mulți, în confruntări deschise", p. 26.

[9] În mod cert lectura lui Ion Ianoși este apropiată de ceea ce a dezvoltat teoretic în acest câmp Habermas, inclusiv în *Dialectica secularizării*, unde, în dialogul său cu Ratzinger, din 19 ianuarie 2004, admite că este obligatoriu să se țină seama de „patologiile rațiunii", acum după Holocaust, după totalitarisme și după instrumentalizarea rațiunii în ultimul secol și jumătate. Dar tot el are încredere în continuarea proceselor de emancipare așa cum au

fost acestea proiectate raţional în gândirea Luminilor. Aidoma lui Habermas, Ion Ianoşi consideră că acest proces istoric al modernităţii nu s-a încheiat şi nu şi-a epuizat resursele sale de raţionalitate şi de legitimitate.

[10] De altfel, această formulă „*Amintiri adverse*" este şi titlul primului studiu din vol. *Prejudecăţi şi judecăţi*, *ed.cit.*, pp. 11-38.

[11] „Drama celor pe care i-am numit «vinovaţi fără vină» m-a preocupat de-a lungul deceniilor, printre ei numărându-se nu numai, dar cu precădere, tocmai Marx şi Nietzsche. Un astfel de interes dual îşi avea justificarea în faptul că au fost revendicaţi ca «părinţi fondatori», de către două extreme ale poziţionării sociale din timpul vieţii mele", în: *Karl Marx în 1234 fragmente*, *ed.cit.*, p. 21.

[12] „Curat maniheism, obişnuinţa aceasta de a împărţi binele şi răul la modul global, acoperind întregi existenţe, în pofida diferenţierilor lor specifice. A fost mare riscul ca din viaţa acelui ofiţer [comandant român de lagăr în Transnistria care i-a adus acasă pe cei aflaţi în viaţă, invocând un inexistent ordin primit] să se reţină exclusiv funcţia oficială, este mare riscul ca din viaţa fostului său deţinut să se reţină numai motivul politic al deportării [şi nu şi cel rasial, antisemit]. Un timp, luptătorul anticomunist şi-a adjudecat aceeaşi postură. Puţin a contat, puţin importă motivele concrete şi felul individual în care unul sau celălalt s-au angajat în oricare dintre direcţii", în: *Ion Ianoşi, Prejudecăţi şi judecăţi, ed. cit.*, pp. 30-31.

[13] Excelent îl surprinde Marta Petreu: [Ion Ianoşi] „este el însuşi un personaj. Umblă îmbrăcat ca un docher, dar se vede de la o poştă că este intelectual, şi nu unul oarecare, ci Profesor", vezi, Marta Petreu, *Un istoric al filosofiei româneşti*, în: *Ion Ianoşi. O viaţă de cărturar*, Ed. All, Bucureşti, 1998, p. 145.

[14] „Nu sunt dispus să cedez şantajului unei «drepte» intelectuale care pe sine însăşi se contemplă satisfăcută în oglindă ca de tot dreaptă. Chemarea ei nemărturisită o pot reduce la: fiţi

oportuniști, spuneți altceva decât ați făcut, acoperiți-vă fostele idei, iluzii, prostii, sau, dacă nu, tăceți; iar noi, cei drepți, cei puri, vă vom ierta atunci, vă vom accepta, veți face parte din fericita comunitate a celor care nu au nimic a-și reproșa, care n-au făcut concesii, care au știut mereu ce e bine și ce e rău", vezi Ion Ianoși, *Postscriptum*, în *O viață de cărturar*, *ed.cit.*, pp. 336-337.

[15] Ion Ianoși, *Moralități. Idei inoportune*, Editura Cartea Românească, București, 1995, p. 221.

[16] Ion Ianoși, *Moralități. Idei inoportune*, Editura Cartea Românească, București, 1995, p. 213.

[17] Ion Ianoși, *op.cit.*, p. 214.

[18] *Ibidem*, pp. 214-219.

[19] Ion Ianoși, *Vârstele omului*, Editura Trei, București, 1998, p. 175.

[20] Ion Ianoși, *op.cit.*, p. 176.

[21] *Ibidem*, p. 177.

[22] „Nu mă integrez nici între puri, nici între impuri – am spus-o încă la începutul anului 1990" … [iar] „Raportul dintre nedemnitate și demnitate, în trecut și în prezent, e mai greu de cumpănit în cazul fiecărui om de cultură, de către alții dar și de către sine", vezi, *Postscriptum*, în *O viață de cărturar*, *ed.cit.*, p. 337.

[23] Vezi nota 14.

[24] În ceea ce mă privește atunci când acest gest abject s-a produs am declarat: „O asemenea atitudine este total neculturală. Eu nu pot să înțeleg ce resorturi de ordin psihologic determină un om [vice-director al Institutului Cultural Român] să denigreze o personalitate care reprezintă, pentru mine și pentru mulți alții, un cert reper intelectual și moral. Să nu uităm că timpurile traversate au fost grele și încurcate, dar Profesorul Ion Ianoși face parte din cei care le-au parcurs cu demnitate și moralitate elementară. Să ataci un asemenea om ni se pare incalificabil… Eu sunt îngrijorat. Pot spune că abia acum înțeleg unele lucruri pe care teoretic le

explicam înainte. Acum înțeleg unele fapte din perioada interbelică ce au fost reiterate în timpul comunismului și care apar, acum, în perioada democrației, drept partea rea și urâtă a psihologiei românești. Sunt îngrijorat când văd irumpții ale iraționalului, ale urii invidioase și neputincioase din partea unor oameni care se pretind a fi elita culturală a țării, dar care se comportă ca o gașcă", vezi, Vasile Morar, *Figuri morale în Facultatea de Filosofie*, Rev. Luni, nr. 7, 6 martie 2006, p. 2. (vezi volumul de față, pp. 450-461)

[25] Lui Ion Ianoși de pildă, atunci când a fost atacat, i s-a reproșat tocmai *blândețea*: „Admiratorii săi fanatici… vor susține că Ion Ianoși, inspiratorul lor, era un om de cabinet, o ființă blândă ca un înger, incapabil să ucidă fie și o muscă. Se prea poate…" vezi Mircea Mihăeș, *Umbra „instructorului C.C.*", în România literară, nr. 5, 8-14 februarie 2006, p. 10.

[26] *Despre curaj și blândețe* a fost titlul Cursului de deschidere a anului universitar 2006-2007, susținut de subsemnatul la Facultatea de Filosofie. Era și este omagiul meu adus Profesorului Ion Ianoși și semnificativului număr de personalități ce au trecut prin această facultate dobândind și dovedind aceste virtuți, atât de necesare spațiului public românesc, de ieri și de azi.

[27] La 76 de ani, Ion Ianoși avea să afirme: „Destinul meu a fost și rămâne, într-adevăr, atipic" (vezi interviul din *Contemporanul. Ideea Europeană*, Anul XV, nr. 10(631) octombrie 2004, p. 8.

[*] Pentru destinul minorității evreiești de la noi în dec. IV–VII a se vedea adâncite analize în: Lya Benjamin, ed. *Evreii din România între anii 1940–1944* (Hasefer, 1993); Hary Culler, *Evreii în România anilor 1944–1949* (Hasefer, 2002); Liviu Rotman, *Evreii din România în perioada comunistă,* 1944–1965, Polirom, 2004.

V. Elementaritatea morală a unui gânditor de stânga: Radu Florian

În vremurile de azi, cei mai mulți urlă împreună cu lupii.

Adorno

Cu trecerea timpului, și, este vorba de convenționalii douăzeci de ani ai unei generații, constatarea referitoare la numărul extrem de mic al articolelor și studiilor sau al cărților (aproape insignifiant) despre intelectualii de stânga (politică și/sau culturală), ne îndeamnă ca, o rară ocazie, când această aserțiune este contrazisă, să fie, totuși, consemnată. Astfel, în 10 iunie 2004, Liliana Popescu, coordonator al *Civic Education Project*, – ajutată de Dumitru Borțun, Adrian Miroiu și Alexandru Florian – a organizat la SNSPA, seminarul *Stânga culturală astăzi. In memoriam Radu Florian*. Comunicările și textele au alcătuit volumul *Radu Florian. Evocări*, Editura Tritonic, București, 2005. Este de datoria noastră să-i amintim pe ceilalți autori: Liliana Popescu, *In memoriam Radu Florian* (pp. 7-8); Ion Iliescu, *Mesajul Președintelui României* (pp. 8-9); Tatiana (Pânzaru) Disparte, *Mesaj de peste Ocean* (pp. 10-11); Dumitru Borțun, *Mentorul* (pp. 12-34); Lya Benjamin, *Pogromul de la Iași în evocarea lui Radu Florian* (pp. 35-39); Alexandru Florian, *Radu Florian*,

un destin asumat (pp. 40-53), Dionisie Petcu, *Radu Florian sau lumea văzută din stânga* (pp. 62-70); Ana Bazac, *De ce nu este la modă filosofia umanistă militantă*? (pp. 71-109); Radu Florian, *De ce nu sunt de dreapta*? (pp. 110-126); Victor Ernest Maşek, *La stânga unde-i inima* (pp. 127-130); Mihai Drăgănescu, *O viaţă de cărturar* (pp. 131-132); Gall Ernö, *Dialogul continuu* (pp. 133-135); Nicolae Tertulian, *La moartea unui prieten* (pp. 136-141); Ileana Ioanid, *Sub semnul adevărului* (pp. 142-148); Georges Labica, *Democraţia, cheia de neînlocuit a societăţii* (pp. 149-150); Lilly Marcou, *Cel mai bun manager* (pp. 151-152); Randolph L. Braham, *Dispariţia unui luptător în domeniul ideilor* (pp. 153-154); Valeriu Cristea, *O evoluţie în consecvenţă* (pp. 155-159)

Ceea ce urmează este, în cea mai mare măsură, textul acelei intervenţii, apărut, ulterior în amintitul volum.

* * *

Într-o asemenea ocazie, precum cea de astăzi, nu pot să-mi reprim spiritul confesiv. Cred, cu toată tăria, că cei aflaţi în această sală, avem multe lucruri în comun. Comune ne sunt, sigur, sentimentele faţă de Profesorul Radu Florian. Iar cum sentimentele noastre sunt indicatoarele valorilor noastre înseamnă că ceea ce ne-a reunit aici sunt valorile noastre. Absenţa dânsului printre noi face şi mai pregnantă prezenţa în fiecare a conştiinţei valorilor ce se însumează unindu-ne totodată.

Mica mea intervenţie are două părţi distincte. În partea întâi o să relatez câteva fapte imprimate în memorie. În partea a doua, o să vă reţin atenţia dezvoltând liber idei ce le-am întâlnit în cursurile şi textele Profesorului Radu Florian.

Încep prin a evoca un loc, Amfiteatrul Vasile Conta de la Filosofie. Nu ştiu exact cum s-a întâmplat, dar am avut şi eu

și profesorii Ion Ianoși, Niculae Bellu și Nicolae Tertulian un loc fix, în spate în partea dreaptă (era mai aproape de ușă), iar două rânduri mai în față tot în locuri fixe stăteau profesorii Radu Florian și Dan Marțian. Cu primii comunicam mereu, iar la ședințele lunare de partid din ultima zi de joi, fiecare citea o carte. Cu Radu Florian și Dan Marțian comunicam mai puțin dar, în timp, am ajuns să știu că putem avea încredere unii în alții. E vorba, desigur, de încrederea părții celeilalte, fiindcă a mea era statornicită în dânșii din anii studenției. Știam că au convingeri puternice, știam că sunt caractere ferme, că sunt morale și persoane predictibile. Într-un cuvânt, Radu Florian corespundea conceptului teoretizat în chiar acel timp de profesorul Bellu, cel de *exemplaritate*, concept opus celor de duplicitate, de opacitate și intransparență.

Radu Florian era un *om de stânga*, în sensul în care Marx era din stânga hegeliană, era de stânga în sensul în care idealul dreptății sociale trebuie să-i cuprindă pe toți fără excepție, era de stânga în sensul în care libertatea se bazează pe egalitate, iar fraternitatea este un corolar al celor două; era de stânga pentru că nu credea că proprietatea ar trebui să aibă preeminență în fața vieții trăite în demnitate, a vieții trăite alături de alte ființe libere egale în drepturi și solidare în fața inumanităților de tot felul. Era de stânga în sensul stângii social – democrate, occidentale și asta mai ales în ultimii ani înainte de ’89. Radu Florian folosea termenul „socialism real” și aceasta cu atât mai mult cu cât realitatea ceaușistă era un amestec de stalinism, maoism și naționalism primitiv. El credea mai ales în emanciparea umană posibil de atins prin efort rațional, efort deopotrivă public și individual. Deloc întâmplător, la cursuri și în studii – cărți, conceptul cel mai

frecvent era cel de raționalitate. Iar raționalitatea istorică o definea prin apel la sensul hegeliano-marxian al acesteia „ca progres al libertății". Îmi amintesc de faptul că avea curajul să repete celor ce-l ascultau la *Filosofie,* iar apoi la *Litere* că handicapul major al socialismului est-european patronat de reușita Revoluției Sovietice și dezvoltat nefericit prin Stalin și stalinism – consta în „precaritatea inițială" în planul forțelor productive și în absența unei culturi a libertății și a democrației în țările ce se numeau „socialiste" sau „comuniste". Tocmai de aceea simțea nevoia să trimită la Marx și la marxiștii occidentali, mai ales la cei care au devenit marxiști și/sau comuniști în confruntarea cu experiența nazistă și fascistă. Era de stânga pentru că nu putea să uite și să nu țină seama de culpele criminale, cele morale și cele politice, (în sensul lui Jaspers) ale dreptei interbelice. Avea însă un dispreț profund pentru personaje cu un trecut urât, imoral și oportunist în socialismul real precum Pop Simion – acuzator public în timpul proceselor staliniste din anii '50, devenit brusc „apărător" al lui Pătrășcanu, evident după aprilie '68.

Țin minte, de asemenea, că la un curs de la Litere, unde în pauză m-am întâlnit cu studenții, aceștia erau încântați de două afirmații ale Profesorului Radu Florian. Prima afirmație se referea la un citat din Marx, din scrisoarea acestuia către soția lui, Jenny von Westphalen. Am căutat textul și l-am folosit, la rândul meu, pentru a aduce argumente pentru ideea schilleriano – kantiană a dimensiunii etico-estetice a relațiilor de iubire și de prietenie dintre oameni. A doua afirmație este puțin diferită și mi-o aduc aminte și din puținele, prea puținele mele discuții cu Profesorul. E vorba de acordul dânsului cu Erich Fromm, conform căruia „Marx n-a avut o perspicacitate

psihologică pe măsura perspicacității economice." Oricum, la cursuri, Radu Florian povestea printre altele, în această ordine de idei, stupefacția lui Marx atunci când a încercat să-l potolească (la Londra) pe un soț agresiv, stupefacția să constate că cei doi, agresorul și agresata, s-au coalizat împotriva lui.

Trec acum la partea a doua a intervenției mele și voi încerca să dezvolt în forma unui mic eseu o idee constantă a Profesorului Radu Florian și anume că istoria politică a lumii este produsul celor două tipuri de solidaritate între oameni: *solidaritatea în rău* și *solidaritatea în bine.*

Avea oricum multă perspicacitate și experiență morală și psihologică pentru a fi precaut asupra chipului în care și răul, mai ales el, este motivat ca fiind cel mai mare Bine, ca singurul Bine posibil.

Teza mea simplă este următoarea: un *om de stânga este* sensibil la nedreptăți și la absența solidarității dintre oameni. Pentru un astfel de om, a îndrepta injustițiile strigătoare la cer este ca o datorie *primară* a omului social care are „nevoie de alt om". Iată opinia mea drept recunoștință pentru utopistul de stânga, Radu Florian, care credea într-o *solidaritate bună* care depășește *solidaritățile partizane.*

Prin urmare, iată câteva gânduri despre statutul solidarității în societatea românească actuală. Ce ni se impune ca act de primă percepție în acest sens? Dintr-odată, după '89, în decurs de câteva săptămâni, intelectualii autohtoni au basculat spre dreapta într-un sens foarte simplu și primitiv: singura solidaritate pe care aceștia o acceptau era cea partizană, cea legată de „tradiții", de „istorie", ambele văzute printr-o lentilă conservatoare. Tot ceea ce era legat de întreaga

experiență – tradiție social-democrată de tip occidental era aproape absent din preocuparea teoretică și practica politică a multor intelectuali. Aceasta în timp ce, patru cincimi din simplii oameni ce-și redescopereau virtutea de cetățeni erau atrași, în chip spontan, spre o relație de frățietate față de valori precum libertatea, egalitatea, demnitatea și dreptatea ca echitate. În fapt, ei doreau nimic altceva decât valorile originare ale democrației moderne, niciodată duse până la capăt în istoria românească a exact ultimelor două secole. E vorba de o așteptare valorică, de o expectație adâncă, de înțeles și prin prisma istoriei celor două veacuri și prin prisma, mai ales, a experienței trăite de majoritate, mai ales, în anii finali ai ceaușismului, când tocmai aceste valori fundamentale originare (nu „originale") ale proiectului democratic au fost încălcate brutal și-ntr-o creștere perceptibilă cotidian. Dar cine era dispus atunci la judecăți cumpănite, corecte, juste, cinstite, într-un cuvânt, cu totul libere și responsabile (adică atente atât la cauze, cât și la efecte, la consecințe)? Puțini, mulți, nu se știe, dar se poate ușor constata că orice încercare în această direcție era repede etichetată drept „comunistă". Frenezia anticeaușistă, perfect legitimă de câteva săptămâni, a devenit frenezie anticomunistă, anticeaușismul retrăgându-se în favoarea celei de-a doua reacții. Așa se face că, adevărații intelectuali de stânga, consecvenți și coerenți timp de-o viață cu acest crez, precum Radu Florian, au devenit peste noapte „inamici ai democrației", „continuatori ai vechiului regim", ceea ce era neadevărat și profund nedrept din perspectiva unei simple și elementare judecăți imparțiale. Noi toți știam acest adevăr de primă și ultimă instanță: Radu Florian era de stânga, era marxist și era, în același timp,

anticeaușist; tocmai pentru că avea primele calități nu putea îndeplini ultima calificare.

Oricum, în cadrul acestei confruntări asimetrice de forțe, o temă precum cea a naturii solidarității într-o societate democratică, în orice stadiu de evoluție s-ar afla aceasta, credem că este o temă de importanță și de miză majoră, destinală (atât pentru consistența proiectului democratic pus în operă, cât și destinală pentru chipul în care se substanțiază fiecare om ca personalitate).

Tocmai de aceea aș dori, așa cum am precizat deja, să dezvolt liber câteva gânduri despre această *temă – problemă.* Plec de la o constatare de observație. N-am întâlnit aproape pe nimeni, în ultimul timp, care să nu-și exprime, într-un fel sau altul, nemulțumirea tradusă în expresia: „există prea puțină, sau deloc, solidaritate între oameni". Cei mai rafinați dintre nemulțumiți fac trimiteri la Camus și deplâng solitaritatea care a înlocuit, cu totul, necesara, dar totuși, absenta solidaritate. Întrebarea firească care se pune în acest context este următoarea: chiar nu mai există solidaritate de nici un fel între oameni și, prin urmare, suntem cu toții și fiecare în parte, doar niște teleologii egocentrice și egoiste? Credem că la această elementară și primă interogație se poate răspunde într-o notă puțin mai încrezătoare. În fapt, însăși lamentația în fața absenței sau puținătății solidarității îi face solidari între ei pe toți cei ce se plâng de această stare și deplâng această situație. Oricum, ceea ce este cert este faptul că există în societatea românească o nevoie imensă, una neacoperită și neîntărită încă, de solidaritate. O cercetare lucidă ne va lămuri că există temeiuri și înrădăcinări de ordin economic sau politic, sociologic și, deloc la sfârșit, de ordin

pur psiho-antropologic ale acestei deplânse situații. În fapt, lipsa solidarității își are cauze care nu pot fi negate și, în nici un caz, nu credem că este înțelept să le desființăm prin simplă dezirabilitate. Oricum, este vorba, în același timp, în orizontul trăirii pur și simplu a actelor de nesolidaritate și de injoncțiuni paradoxale care s-au instalat și se instalează în viața fiecărui om: el, de exemplu, are înclinația să fie solidar cu alții, dar, în același timp, constată că ceilalți nu mai sunt egali cu el, chiar dacă au, să zicem, aceeași înclinație altruistă; sau, de pildă, el/ea vrea să se unească cu alții pentru interese de grup determinate, dar constată, nemulțumit(ă) că și alții au alte interese, receptate ca nelegitime, dar nici el, nici ea n-au încă cultura acceptării după argumente, a fiecărei încadrări valorice. Aceste tipuri de injoncțiuni nasc nu numai disonanțe, ci și frustrări afective și blocaje ale sferei voinței. Prin urmare atins este chiar nucleul moral al personalității.

În contextul acesta nu se poate să nu ne gândim la o comparație cu vechiul regim ceaușist. În timpul acestuia s-a consolidat, invers proporțional cu augmentarea cultului personalităților bicefale, o solidaritate simplă și elementară, una având drept bază adversitatea față de tot ce reprezentau cei doi și acoliții lor. Este un adevăr arhibanal acum să consemnăm că seria adversităților s-a multiplicat pentru că, între timp, în mod accelerat și haotic (sau doar receptat ca atare) s-au diversificat pozițiile, stările, statutele și rolurile deținute și jucate de oameni. Mai mult, aceste solidarități particulare sunt prin însăși natura lor și în postura de a bloca apariția unui sens mai înalt al solidarității: al celei morale dintre oameni. Ce probleme de principiu cu implicații reale, pragmatice, pot fi degajate de aici?

Într-o primă aproximare solidaritatea este, indubitabil, o valoare, una extrem de importantă și de necesară, înainte de toate în ceea ce numim registrul intereselor comune legate de prezervarea vieții, de utilitate, de ideologie (adică de convingeri morale și politice). Prin aceasta n-am spus că solidaritatea este o virtute morală, ci doar că ea este o calitate din registrul larg al valorilor sociale. Pentru a fi o virtute, adică „o forță umană" o „putere specifică" ce ține de rațiune, de voință și deprinderi lăudabile de comportare, dar și de „o memorie bună" (a ține minte tot ceea ce ai făcut și a nu uita ceea ce nu-ți convine sau este dezagreabil), într-un cuvânt, de-un ansamblu coerent și consistent de valori morale pozitive, simpla solidaritate mai are nevoie de încă ceva. Până să fie virtute, solidaritatea este, după cum afirmă André Comte – Sponville în *Mic tratat al marilor virtuți (Petit traité des grandes vertus*; P.U.F., Paris, 1995, ed. Rom. 1998) „mai degrabă o stare de fapt decât o datorie, mai degrabă o stare de spirit (care poate exista sau nu) decât o virtute sau o valoare". Există o explicație pentru aceasta. Astfel, etimologic vorbind, a fi solidar înseamnă a aparține *in solido,* adică, „întru totul", unui întreg, unui ansamblu. De aici, se poate spune că solidaritatea înseamnă existența de fapt a unei coeziuni, a unei interdependențe, a unei comunități de interese sau de destin. Numai că, oricine observă foarte ușor (dacă intelectul este pregătit să înțeleagă și dacă afectul funcționează normal) că solidari sunt și călăii între ei, și cei mânați de aceleași pasiuni politice totalitar – represive, și cei ticăloșiți împreună „la școala vieții lor" („ticăloșii inteligenți" de care vorbește David Hume, pe urmele lui Hobbes, sunt, oricum și ei o specie redutabilă în lumea afacerilor și apoliticii) și

nelegiuiții pur și simplu sau chiar simpli egoiști (mai mult sau mai puțin feroci) uniți temporar de același interes meschin. Mai direct spus: *există o solidaritate în rău și acest fapt elementar nu trebuie uitat niciodată.* Oricum, ceea ce, de asemenea, se cuvine să nu fie omis este faptul că acest tip de solidaritate nu exclude de la sine prezența inteligenței. Din contră, inteligența – știm bine și de la Aristotel și de la Henri Bergson – poate augmenta răul dacă ea nu este dublată, întărită și încetinită de afecte bune, pozitive. De asemenea, de cele mai multe ori există un „sistem de legitimare" a acestei specii de solidaritate, iar exemplele cele mai simple și, din păcate, aflate la îndemână, sunt cele care trimit la fapte de rasism, antisemitism, sau care se „coagulează" în fundamentalisme religioase și/sau politice. Și în acest caz, deși afectele, emoțiile și sentimentele rele precumpănesc, nici intelectul nu este trecut cu totul la margine, ci participă din plin, prin furnizarea de „argumente convingătoare" la distrugerea „solidarilor din altă tabără". Prin urmare, credem că multe solidarități sunt, prin natura lor, prea interesate sau prea iluzorii pentru a putea fi considerate virtuți morale. Tocmai de aceea, nutrim convingerea că solidaritatea, atunci când primește un conținut moral, ne obligă să ne punem cel puțin trei întrebări: *solidar... cu ce? Solidar... cu cine? Și solidar... de ce?* Or, atunci când vom developa un răspuns mai amplu și mai consistent plecând de la aceste interogații vom constata că, în chip obligatoriu, vor fi aduse în prim-plan două certe virtuți morale: cea a *dreptății și* cea a *generozității.*

Există o formă supremă de identificare cu ceilalți care exclude gregarismul și primitivismul psihic, solidaritatea din

interes meschin, fie și el bine camuflat, exclude spiritul participativ care se întoarce împotriva unora dintre participanți. Ea este o expresie vie, greu de atins a moralei elementare. Dacă această identificare acționează ca o forță a sufletului și se unește cu voința, atunci toate elementele constitutive moralei se rostogolesc într-un sens ascendent. Aici, de pildă, în acest început al formei morale elementare, curajul înseamnă acel sacrificiu dezinteresat de a identifica și trăi suferința altora ca pe a ta; toleranța este sinonimă cu acceptarea a tot ceea ce este omenește acceptabil fără lezarea altora, iar iubirea de semeni înseamnă găsirea, întotdeauna, a acelei forme potrivite de ajutor al semenilor, care este urmată de faptă, inclusiv, a celei prin care renunți la tine de dragul vieții și dreptății celuilalt. Evident că eroismul moral este un termen destul de adecvat pentru a da seama de chipul în care morala elementară se constituie, ființează și poate fi, totodată definită.

Această formă deplină și ultimă de solidaritate este de dorit să se întâlnească, ca parte constantă, coerentă și consistentă a unei vieți de intelectual public. Cât de dificilă este atingerea acestei stări, oricine a reflectat cât de cât asupra temei își dă seama relativ ușor. Cât de *necesară* este însă solidaritatea care se opune solidarităților ne-o spune Adorno în *Minima moralia*: „Pentru un intelectual, neabătuta solitudine rămâne de aceea unica modalitate prin care își mai poate proba solidaritatea. A face jocurile altora, reducând umanitatea la sociabilitate și participare, nu reprezintă decât o simplă mască pentru acceptarea tăcută a neomeniei. Se cuvine să te identifici cu suferința oamenilor: cel mai mic pas înspre bucuriile lor este unul către înăsprirea suferinței”

(fr. 5). Se ajunge, astfel, la veșnica tensiune dintre dorita independență a gândirii și dependențele atât de multe din viață: de putere, de orgolii și vanități, de faimă, de frică și teamă, de bani și avere.

În fapt, vedem mereu și mereu că sunt, de cam multă vreme, foarte multe „acte de solidaritate" musai făcute publice prin semnături, adeziuni, eventual mitinguri „pentru săraci" (mai ales pentru cei de mai departe decât ni-i arată privirea zilnică a celor chiar de lângă noi), „pentru pace'" (a altora dar cu gândul la siguranța noastră), „pentru înfometați" (mai ales dacă-i vedem doar la TV). Foarte clar, direct spus și poate cam abrupt: cea care este numită intelectualitatea românească în post-ceaușism – din varii motive, care nu pot fi cercetate aici – *a dezvoltat un pronunțat simț al solidarității partizane în detrimentul unor atitudini și al unor convingeri din sentiment și ideal al dreptății și din sentimentul valoric al generozității.* Absența acestei atitudini morale elementare a fost resimțită, de cei mai mulți, ca o nouă trădare a cărturarilor. În orice caz, această preeminență a moralei solidarităților închise (prima „grijă" a „oamenilor legii" a fost să-și facă propria Casă de Sănătate și propriul Sistem de pensii, pentru a da doar un singur exemplu) poate fi una (nu singura) dintre cauzele pentru care nu s-a structurat în România ultimilor ani un civism, unul autentic, democratic (ca atitudine originară de interes pentru ceea ce este public) și avându-i pe intelectuali ca exemple și purtători valorici notabili și respectabili.

Radu Florian ca intelectual de stânga este, în ce ne privește, exemplar – prin viața și creația sa în știința politică

– pentru *ideea de moralitate elementară, și nu pentru ideea de moralitate minimală.* Nutresc convingerea că Radu Florian ar fi fost, probabil, de acord cu această distincție între cele două tipuri de morală, gândindu-mă și la experiența crucială a vieții sale. Ne putem imagina că cei ce conduceau Trenul Morții își linișteau „conștiința" spunând ceva de felul: „există o minimă morală în toate acestea ...". Sigur însă, din perspectiva ideii kantiene a *sfințeniei drept cuget moral în luptă*, ei nu puteau să invoce justificativ o *elementaritate morală* pentru ceea ce tocmai făceau sau lăsau să se facă: să fie ucise ființe umane „vinovate" că s-au născut evrei. Asemenea fapte, tragic-absurde, abominabile, ne indică singure, fără alte argumente, granița dintre uman si inuman, și, în același context, dintre *morala minimală* și *morala elementară,* simplă, decentă, demnă, în fapt, maximală.

Iată resortul moral – elementar – după opinia noastră – al vieții și *gândirii de stânga* a celui ce a fost Radu Florian. Pentru el, omul – fiecare om – merită să fie gândit drept un obiect moral niciodată interșanjabil, niciodată de blamat și de disprețuit altfel decât prin *întemeiere morală*. Tocmai de aceea, din Marx reținea, printre altele, ideea acestuia despre autorul *Criticii Rațiunii Practice*: „Nu există decât o singură teorie a pedepsei care este compatibilă cu *demnitatea* umană, și aceasta este teoria lui Kant".

Cine are o cât de mică îndoială asupra acestei judecăți concluzive nu-i rămâne decât să-i recitească cărțile și să fie atent la mărturiile celor ce i-au fost studenți și prieteni apropiați. Oricare dintre aceștia va putea să depună mărturie pentru crezul autorului *Crizei unei lumi în schimbare (*1994):

„apărarea omului împotriva dezumanizării de orice fel trebuie să devină linia de forță a unei noi culturi a stângii democratice”.

Această *nouă cultură* presupune, ca fapt necesar, prezența în conștiința oamenilor, în viitor, într-o pondere semnificativă, a acelui *sens moral al solidarității* între oameni, sens, aflat în mare măsură, dincolo de *solidaritățile partizane.*

VI. Etica politică și elementaritatea morală a vieții publice: Mihail Manoilescu

Idealismul, bunăvoința, bunele intenții, iată temeliile eticii politice.

Mihail Manoilescu

Tema prezenței *necesare* sau dimpotrivă, *contingente* a unei *morale elementare* în acțiunea, fapta și viața publică, este străveche, și oricine poate să vadă sau să revadă acest „dosar" istoric. Nu intră în intenția noastră, în rândurile ce urmează, să developăm acest complicat fenomen. Dorim doar să-i semnalăm conturul problematic. De altfel, sub forma metaforei, gândirea sapiențială a *Vechiului Testament*, [în *Facerea*, 3:1] consemnează, mai degrabă disjuncția dintre elementele constitutive moralei și cele ce alcătuiesc nucleul politicii: „Șarpele este cel mai șiret dintre toate fiarele pământului pe care le-a făcut Domnul Dumnezeu". Or, șarpele este simbolul și expresia vicleniei, o calitate asociată, cu predilecție, ideii de putere, de obținere și menținere a ei, prin orice mijloace, inclusiv prin prefăcătorie, minciună, înșelătorie, inteligență perversă. Tipologic vorbind, se deschide prin această imagine – simbol, calea paradigmei realismului moral în politică în varianta tare a acesteia: nici o iluzie

morală nu poate trece – fără să fie sancționată – dincolo de acest adevăr considerat fundamental. Pe de altă parte, Kant stabilește și mai apăsat cele două linii exemplare de gândire, el optând pentru ceea ce astăzi se numește paradigma idealismului moral absolut. Într-o formă simplificată acest raționament sună astfel: *politica* cere „fiți înțelepți ca șerpii!" Dar *morala*, la rândul ei, nu poate să nu adauge o condiție limitativă: „și nevinovați ca porumbeii". Evident că, în primă și ultimă instanță, Kant este solidar cu ideea superiorității, de principiu, a moralei în fața politicii, drept care, am putea conchide că el spera că șerpii și porumbeii nu numai că ar putea coexista, dar, chiar mai mult: el era ferm convins că porumbeii se vor dovedi chiar mai puternici decât șerpii. Oricum, așa ar trebui (*Sollen*) să fie, într-o lume noumenală, a libertății ce-și dă sieși lege. Ce ne pot spune, în cadrul acestui tablou extrem de simplificat, adepții realismului politic? Ceva, desigur, de tipul: „într-adevăr, șerpii și porumbeii pot sta împreună, dar este mai mult decât sigur că porumbeii nu vor avea parte de prea multă odihnă".

Asemenea considerații ne-au venit, în mod spontan, în minte, în momentul în care am citit manuscrisul intitulat de autor, Mihail Manoilescu, *Etica politică*.[1] Rândurile ce urmează, cu mici adaosuri, reprezintă *Prefața* la acest volum.

Citind și recitind această carte lăsată în manuscris de Mihail Manoilescu, am parcurs, eu însumi, ca lector privilegiat o gamă largă de impresii, sentimente și judecăți.

Îi sunt extrem de recunoscător pentru toate acestea celui care este nepotul marelui om politic – Profesorul Mihai Dinu. Cu emoție am primit de la Domnia Sa, acum câteva săptămâni[2], paginile acestei scrieri necunoscute și de nebănuit că ar exista.

Întâi de toate, am constatat că, în momentul redactării, probabil anii 1946-'47, acest text era la noi cea mai completă scriere dedicată eticii în politică. Eseuri, studii, articole subsumabile acestei problematici[3] au apărut desigur prin autori, precum Mihail Ralea, Dimitrie Gusti, Ștefan Zeletin, Tudor Vianu, Petre Andrei ș.a., dar o carte precis articulată acestui domeniu, nu. În fapt, situația nu este cu totul diferită în producția spirituală europeană de la sfârșit de secol XIX și început de secol XX. În chip destul de curios etica s-a afirmat în acest timp în cadrele ei tradiționale ca filosofie morală la care s-au adăugat cercetări adâncite de sociologie, psihologie sau biologie asupra vieții și experienței morale individuale sau colective.

Politica, la rândul ei, interesa prin raporturile sale cu dreptul, economia și psihologia mulțimilor. Evident că în presă, dar și în universități, unele exemplificări de moralitate-imoralitate erau luate din sfera vieții și a comportamentului politic. Se continuă astfel o veche tradiție care separa etica de politică avându-l, cel mai adesea, pe Machiavelli[4], ca autoritate în această paradigmă de gândire. Prin urmare, nucleul acestei argumentații suna, simplificat, astfel: între morala privată și morala publică există o completă eterogenitate, de unde și concluzia că, doar întâmplător, cele două sfere valorice și normative se întâlnesc. Oricum, ideea dominantă care s-a păstrat în tot acest răstimp era aceea că etica în politică reprezintă, cel mai adesea, mai degrabă o excepție fericită decât o regulă în curs de a se generaliza.

În al doilea rând, această absență a unei preocupări totodată academice, dar și aplicate pentru a pune în conjuncție etica și politica, ține în mod paradoxal, evident, de istoria tragică a Europei în care în numai treizeci de ani (1914-1945) au avut loc două războaie devenite mondiale. Din păcate, în

anarhia morală a relațiilor dintre state, din acel timp istoric foarte dens în evenimente, a te interoga asupra posibilității unei etici politice era catalogat, adesea cinic, un semn de idealism naiv sau de slăbiciune. Evenimentele catastrofice s-au rostogolit asupra a sute de milioane de oameni care au murit din cauza persecuțiilor (etnice, rasiale sau de clasă) a războiului declanșat de nazism în 1939, a Holocaustului împotriva poporului evreu. În fapt, atacate și periclitate atunci au fost valorile morale fundamentale așa cum au fost acestea statuate în tradiția greco-latină și iudeo-creștină, tradiție prelungită apoi în epoca modernă prin filosofia drepturilor universale ale omului: viața, libertatea, demnitatea, egalitatea și fraternitatea tuturor oamenilor. Distanța dintre, de pildă, ideea kantiană a omului ca obiect moral având o valoare infinită și unică sau dintre ideea de *morală deschisă* formulată de Henri Bergson în 1932, în care iubirea pentru umanitate este un postulat absolut al conștiinței și realitatea politică, socială și ideologică a acestor decenii sângeroase, tragice și absurde este imensă, copleșitoare, descurajantă. De altfel, chiar Mihail Manoilescu prin pozițiile și demnitățile publice ocupate[5] ca și prin spiritul său teoretic constructiv n-a fost niciun moment departe de ceea ce el însuși numește „acești ani de mare densitate istorică [care] produc vid și confuzie morală".[6] El scrie o etică politică[7] pentru că n-a rămas insensibil la derapajele morale generate de decizii politice arbitrare și nedrepte atât în planul relațiilor internaționale, cât și-n cuprinsul politicii autohtone. A fost martor neputincios în Diktatul de la Viena din 30 August 1940, crezând până în ultimul moment că se poate evita o măsură bazată pe forță și nu pe drept, una impusă cinic de Hitler și Musollini prin

Ribentropp și Ciano; a fost unul dintre personajele importante pentru revenirea (1930) lui Carol al II-lea în țară, dar a avut și puterea morală de a nu ceda în calitate de Guvernator al Băncii Naționale, regelui interesat în afacerea Marmorosch Blank din care statul și contribuabilul român ar fi pierdut o sumă enormă.[8] Cunoștea ca puțini alții țesătura toxică de relații din spațiul politic, vedea cu îngrijorare drumurile „moralmente periculoase", în care mulți s-au prăbușit și era atent la erorile și nenorocirile ivite din acest elementar motiv: omul contemporan și-a pierdut „controlul mișcărilor sale individuale în viața publică, *pierzând sensul gravității în spațiul etic*" (s.a.). Tocmai de aceea, ca un adevărat om de știință pe cât de obiectiv pe atât de responsabil, Mihail Manoilescu stabilește încă de la început *scopul* eticii politice: să deceleze „problematica moralei individuale în viața publică contemporană" și să extragă pe această bază principii etice incontestabile, în fapt, să scoată la lumină reguli și interdicții, limite și obligații ce trebuie să fie respectate „chiar și în politică".

Convingerea sa fermă este că nu există încă un cod etic considerat unanim ca fiind valabil și aplicabil în viața politică. Un atare cod ar consemna certitudinile adevărurilor morale (inevitabil diferite de cele științifice) și el ar fi un reper etic, un standard fix pentru acțiunea omului politic. Cât timp nu avem acest reper, ne avertizează Mihail Manoilescu, riscăm doar judecăți marcate de cel mai pur subiectivism și de cea mai comună atitudine partizană. Ceea ce descumpănește însă, în primă analiză, este faptul că autorul *Eticii politice*, cercetând posibilele temeiuri de valabilitate ale unui cod etic pentru viața publică și pentru omul politic, nu găsește aceste

temeiuri nici în doctrina morală a creștinismului, nici în socialism sau comunism, nici în naționalism, nici în „morala particulară burgheză" și nici în umanitarism. Explicit, Manoilescu consideră că morala creștinismului nu poate servi ca bază solidă și credibilă pentru politica practică pentru simplul motiv că de prea multe ori, creștinismul „n-a condamnat războaiele", deci n-a fost consistent în judecățile sale etice de-a lungul timpului.[9] Pentru el, de altfel, întreaga morală contemporană i se pare că ar fi un „produs hibrid al creștinismului și al materialismului", un fel de „corcitură ieșită din două metafizici contradictorii". De asemenea, în acest context, morala particulară burgheză este apreciată ca fiind „prea strâmtă" pentru omul politic ghidat de considerente etice, în timp ce morala creștină „ar păcătui" prin aceea că ar formula exigențe „prea înalte" față de omul politic obligat să ia decizii curente, partizane.

Aflat în acest punct al demonstrației sale Manoilescu extrage o concluzie ce se află în disens declarat față de paradigma modernității, încrezătoare în rațiune și-ntr-o etică întemeiată pe principiul valabilității universale și necesare a judecăților conștiinței. Prin urmare, deși Kant este amintit în diverse contexte (de pildă, pentru celebra distincție *legalitate – moralitate* din *Întemeierea metafizicii moravurilor*, sau pentru importanța *bună voinței*) autorul nostru nu merge pe urmele eticianului de la Konisberg pentru a extrage fundamentele eticii politice. Totuși, deși pentru Manoilescu, „conștiința nu este un punct de plecare pentru o etică politică", deși nici valoarea vitală nu poate susține până la capăt principii morale pentru omul public („maximum de viață înseamnă minimum de morală"), deși nici rațiunea nu fundează

singură reguli și un cod moral pentru cel ce ia decizii politice („putem să contestăm că rațiunea constituie în ea însăși un criteriu moral"), el găsește de cuviință, cu toate acestea, să vorbească de *valori finale* și *valori instrumentale* și de veșnica „problemă etică a mijloacelor" pentru a realiza scopul final – salvgardarea umanității. Or, aceste distincții țin de tradiția etică de gândire, dar Mihail Manoilescu schimbă o parte din semnificația unor asemenea concepte. El afirmă mereu că etica politică trebuie să fie o „etică funcțională", una aplicată pentru toate cazurile concrete ivite în exercitarea unei funcții publice. Kantianismul i se pare inaplicabil în totalitate acestui domeniu din cauza naturii interne a vieții politice: politica este *o luptă* și trebuie, ca atare, „regizată după morala luptătorilor". Or, exigența kantiană în morală, inclusiv în orice formă de activitate politică, este dată de acordul universal al conștiințelor, care nu legitimează lupta și utilizarea ei pentru scopuri politice particulare. Ce ne propune Mihail Manoilescu? Pentru că etica politică – susține el – trebuie să țină seama de faptul că relația *amic-inamic* (în fapt, nucleul demonstrației lui Karl Schmidt, formulate de acesta în anii '30 și pe care, desigur Manoilescu o cunoștea) este una fundamentală, cea mai curentă „apropiere" a acesteia este cea față de „etica luptătorului": „după cum războiul reclamă o etică ce îi este proprie, politica care e un război civil virtual – și uneori chiar real – are și ea dreptul să-și dea propriile legi".[10] Putem afirma, credem, în acest context, că Mihail Manoilescu adoptă, cel puțin ca punct de plecare, o perspectivă nietzscheeană în etica sa politică. Mai departe, această viziune este întregită cu propria sa concepție corporatistă unde regăsim, însă, și influențe vitaliste (Henri Bergson),

existențialiste (Berdiaev), dar și integrări eclectice din tradiția etică iudeo-creștină, inclusiv din etica lui Kant și a unor eseiști francezi, precum Alain. Raționamentul autorului român pleacă de la această constatare: omul, oricare ființă umană, aparține în același timp și umanității (sfera cea mai înaltă) și statului, și națiunii, și partidului, și unei confesiuni și, în sfârșit, unei clase sociale. Toate aceste apartenențe sunt legitime; toate nasc datorii, obligații și responsabilități; omul politic trebuie să soluționeze, pe cât posibil fără mari conflicte și pierderi ireparabile, toate tensiunile și dilemele generate de aceste apartenențe. Întrebarea este: de unde și de la ce entitate începe statutul moral al omului politic? Răspunsul lui Manoilescu este deosebit de clar, lipsit de orice echivoc: „cine zice om politic, zice întâi și înainte de orice: *mandat*”.[11] Mandatul presupune un act voluntar, implică o „vocație personală” și „sentiment misionar”. După el, cine acceptă *mandatul* trebuie să accepte „puține drepturi și multe datorii”. Mai precis: cine acceptă ca ființă liberă însărcinări publice trebuie să aibă permanent conștiința că-și asumă responsabilități nelimitate, că se sacrifică voluntar pentru interesul public, renunțând la sine și chiar la unele obligații de ordin familial („familia reprezintă pentru omul politic o sursă de obligații morale, dar ea n-ar putea constitui o valoare politică, nici finală, nici instrumentală”). În fapt, *conceptul cheie* (formularea-i aparține lui Manoilescu și prin aceasta, el este extrem de actual, dacă ne gândim la Hans Jonas cu al său *Principiu al responsabilității* (1995)) pentru morala în politică este *responsabilitatea*. Pentru autorul român adevăratul om de stat și om politic trebuie să dea dovezi indubitabile și repetate de curaj al responsabilității, aceasta și pentru că a fi

responsabil nu este ușor și nu stă la îndemâna oricui. De altfel, afirmă el, „onestitatea politică constă în a nu acționa niciodată fără responsabilitate", iar oricum „iresponsabilitatea reprezintă forma cea mai josnică a lașității". În aceeași ordine de idei, atunci când Manoilescu analizează conflictul dintre stat și partid, consideră că, „cel mai josnic păcat al omului politic este sacrificarea intereselor statului pentru acelea ale partidului". Dacă omul politic este într-adevăr responsabil își asimilează în mod firesc „obligația sacrificiului personal" și nu se cramponează de funcție, iar dacă este cu adevărat prob se va retrage, își va prezenta demisia ca act elementar al demnității personale. „Dacă se comportă în alt fel, atunci este un vulgar politician, avid sau vanitos, care preferă onorurile onoarei". Responsabilitatea și multiplele sfere de datorii, uneori greu de conciliat generează „dramele de conștiință ale omului politic", sinonime, în fond, cu sfâșietoare dileme pe care Manoilescu le și numește „de tip cornelliean". El însuși arată cât de dificile sunt, în cazul românesc – „unde stabilitatea dinastică este de aproape singura stabilitate politică, care rezistă tuturor încercărilor" – alegerile, de pildă, „între Stat și interesul regelui" ca persoană privată. Oricum, tensiunile morale apar în luarea deciziilor și în momentul în care apar consecințe, uneori dure, pline de suferințe pentru grupuri mari de oameni. Tocmai de aceea, se aduce în discuție mereu un cod al onoarei care să funcționeze reglând, prin intermediul unor personae aflate dincolo de orice dubiu sau suspiciune, comportamentul omului politic în situații clar determinate.[12] Sunt luate în seamă astfel elementele: a) unei etici a opoziției în raporturile sale cu guvernul; b) unei etici a guvernului în relațiile sale

cu opoziția; c) unei etici a guvernului în raporturile sale cu opinia publică; d) unei etici a opoziției în relațiile sale cu sfera opiniei și a spațiului public; e) unei etici inerente comportamentului diplomatului și omului de stat, care coordonează și conduce politica externă a unui stat național. În toate aceste cazuri, omul politic responsabil pleacă în judecata sa etică de la următoarea „*ordine*": *stat, suveran, partid*.

Ca formă a *luptei*, etica politică se calchiază, nu arareori, în viața publică după principiile psihologice ale conflictului și agresivității, cu învingători și învinși, cu stăpâniți și conducători. Descrierea-și are, desigur, cota ei de adevăr transocietal, dar, totodată se pot recunoaște stări reale ale perioadei interbelice: dacă „învinșii războinici, răniții" sunt într-o oarecare măsură „respectați la adăpostul… cortului sacru al Crucii Roșii, învinșii politicii, adversarii zvârliți în închisori pentru activitatea lor politică nu au dreptul să-și facă auzită apărarea în presă și sunt loviți permanent, până vor ajunge să expire realmente sub lovituri!" Psihologia de grup „legitimează" acel tip de partizanat prin care o entitate politică „ajunge să se considere un *scop în sine* (s.n.), pentru a-și justifica" orice acțiune „la adresa adversarilor săi". Într-un climat al luptei perpetue, mai ales în organizarea democratică „de tip latin", „conducătorul nu este… niciodată senin și nu poate să aducă înaltelor sale funcțiuni calmul și demnitatea".[13] De altfel, în anarhia morală care favorizează ireglementarea, omului politic stăpânit de pasiune i se pare absolut justificat „să creadă că metodele neleale pe care le atribuie, constant adversarului său", să fie, din punctul său de vedere, de natură să îl autorizeze să întrebuințeze altele și mai rele". Tabloul zugrăvit de Manoilescu este, pe cât de

realist pe atât de descumpănitor: „într-un asemenea climat moral este temerar să vrei să cobori în arenă ca să dictezi combatanților reguli etice! În viața politică nimeni nu este vreodată calm și nimeni un are timp să reflecteze. Pe de altă parte, presa amplifică, după dorință, excesele politicienilor. Dacă oamenii politici au febră, presa delirează; dacă oamenii politici insultă, presa suduie birjărește; dacă oamenii politici își aruncă pietre, presa azvârle lavă și pucioasă ca în Sodoma și Gomora".[14] Înseamnă că lupta dusă fără *reguli morale elementare* se simte autorizată sub forma „*dreptului războiului politic*" să folosească orice mijloace pentru a-i doborî pe adversari. Rezultatul însă se poate întoarce împotriva întregii ordini politice prin intermediul „atmosferei infernale, unde calomnia, șantajul și cele mai infame murdării morale intoxică mulțimile, făcându-le să creadă că, dacă oamenii politici nu mint când își fac reciproc portretele, atunci toți sunt niște mizerabili buni de spânzurat!"[15]

Pe urmele lui Aristotel, Machiavelli sau Montesquieau, Manoilescu nu ezită să aducă în prim-plan tema tipologiei comportamentale a regimurilor politice: *democratic*, *absolutist* și *dictatorial*. Astfel, deși pare, la prima vedere că, depreciază democrația în termenii curenți ai criticii de dreapta din epocă, asociată cu demagogia și minciuna (sesizând în aceeași ordine de idei și apropierea tare dintre absolutism și servilism, dintre dictatură și cruzime) totuși, argumentează că „democrația prezintă, cel puțin în actele publice, *superioritatea transparenței*", iar *sinceritatea* solicitată și încurajată în Statele Unite, de pildă, „face să i se ierte democrației multe dintre păcatele ei". În acest context, Manoilescu consideră că *Președinții* americani – Abraham Lincoln și George

Washington – au dat dovadă de „înălțime morală excepțională" și au conferit un prestigiu remarcabil idealului de om politic democratic. Tocmai de aceea, biografiile lor merită să fie prezentate ca „modele de viață în cărțile de școală din toate țările lumii. Virtutea calmă a unui Washington și a unui Lincoln și nobila atmosferă a tradiției puritane, socotite printre cele mai înalte valori etice pe care omul le-a atins vreodată, dovedesc că nu este utopic să se spere că într-o zi domeniul politicii se va putea împodobi *în toate țările* (s.a.) cu o strălucire asemănătoare cu aceea realizată în acest mediu excepțional, de către oameni excepționali".[16] Totodată însă, autorul nostru nu pare că a înțeles îndeajuns natura „dictaturilor contemporane" cât timp le califică pe acestea prin „voinicie și eroism" și deplânge înmuierea lor printr-un „proces psihic de îmburghezire". Oricum însă, când stabilește virtuțile cardinale ale omului politic pre-eminente sunt trăsăturile compatibile mai degrabă cu modelul democratic, decât cu cel autoritar și cu atât mai puțin al celui dictatorial. În fapt, doar Salazar – pe care l-a cunoscut personal – pare a fi fost, dintre contemporani, pentru Manoilescu un personaj acceptabil și oarecum îndreptățit moralmente în actele sale politice.

Tabloul virtuților începe cu *idealismul* definit drept cultul unui ideal superior care te împinge să-ți pui viața în serviciul său. Conținutul idealului moral al omului politic este pentru Manoilescu sinonimul kantian al *bunăvoinței*:[17] numai aceasta singură, valorează prin ea însăși, nu prin rezultatele ei, numai bunăvoința și intențiile bune „sfărâmă legătura absurdă și revoltătoare dintre morală și succes"[18]. În opinia lui *idealismul* se situează în orizontul *scopurilor* în timp ce

realismul este legat nemijlocit de planul *mijloacelor*. Între visul romantic al unei lumi mai bune și mai drepte și tinerețe, legătura este una puternică: „*un tânăr care nu visează, care nu e revoluționar și romantic, nu va fi niciodată un om*”.[19] Sunt enumerate ca idealiste mișcarea carbonarilor de la 1821, cea a revoluției franceze de la 1848, a narodnicismului rus de la 1880, a marxismului german de la 1900 ori a comunismului sovietic de la 1917. Inevitabil, în viață apare o coliziune între aspirațiile ideale și lupta politică partizană, dar important, în primă și ultimă instanță, este prezența entuziasmului altruist, dezinteresat pentru destinul celorlalți și capacitatea de sacrificiu. Cine reușește să țină trează în conștiința sa motivația idealistă și să n-o pervertească prin apel la mijloace realist ignobile va satisface, crede Manoilescu, cea de-a doua virtute obligatorie, *abnegația personală* (în numele căreia cineva se poate chiar și „sinucide politic”), dar și pe cea de-a treia, *probitatea*, virtute echivalentă caracterului de *gentleman* cu precizarea: „*nu oricine poate fi în același timp și gentleman și om politic*” (s.a.).

Argumentul pentru o atare susținere este cu o triplă deschidere: antropologică, psihologică și morală: „ar fi… eronat să se creadă că *idealismul* exclude *realismul* politic… Idealismul se situează pe planul *scopurilor* politice, iar realismul pe planul *mijloacelor*. Aceste două noțiuni nu sunt opuse… Poți să fii idealist în toată orientarea vieții tale și foarte realist în ceea ce privește înțelegerea situațiilor politice și aceea a soluțiilor concrete ce trebuie să li se dea acestora. Poți să dorești din suflet o societate mai bună, interpretând cu toate acestea într-un spirit foarte realist societatea actuală și preconizând pentru ridicarea ei mijloace pătrunse de simțul

realităților. Orice bun psiholog este în politică un realist și nu s-ar putea susține că există o incompatibilitate între comprehensiunea psihologică și elanul omenesc către ideal".[20] Înseamnă că psihologia omenească este tărâmul din care se pot hrăni virtuțile omului public, iar *deprinderea* (adică *habitusul lăudabil*, în toată tradiția de gândire originată în Aristotel) este o componentă esențială în acest proces.

Cea de-a patra virtute este *bunătatea*, iar notele de conținut ale acesteia asamblează idei din etica iudeo-creștină și din umanismul revoluțiilor moderne: „orice adevărat om politic trebuie să aibă în permanență în fața ochilor imaginea suferințelor zilnice ale poporului", sau „dragostea pentru mulțimile anonime este cea mai sublimă dintre virtuțile politice".[21] Pentru acest caz, în care bunătatea și blândețea sunt considerate mari virtuți, Manoilescu se întâlnește peste timp cu eticianul francez André Comte-Sponville care în *Petit traité des grandes vertus* (1995), și el, aidoma autorului român, nu ezită să valorizeze această „virtute feminină"[22] (de altfel, amândoi folosesc chiar aceeași expresie).

În fine, tabloul virtuților se încheie cu *puritatea de moravuri*, înțeleasă ca *neprihănire a vieții particulare*. Orice formă de imoralitate în viața personală a omului public este corupătoare atât în sfera vieții publice, cât și a celei private, mai ales din familie; ca model etic negativ, „el exercită o influență cu atât mai nocivă, cu cât succesul carierei sale este mai răsunător".[23]

Ceea ce este interesant este faptul că, deși Manoilescu developează virtuțile necesare demnității publice, el nu-și intitulează ultimul paragraf al manualului său *Viciile omului politic*, ci „păcatele majore ale omului public". Probabil,

termenul de viciu i se părea și mai nepotrivit decât antonimul său („a vorbi despre morală este ceva destul de desuet, dar să vorbești despre virtute înseamnă să devii direct ridicol… totuși, va trebui să avem acest curaj și să numim virtutea, virtute și nu altfel”)[24] drept pentru care recurge la termenul moral-religios de păcat. Evident că, „răsturnarea” virtuților ne va da tabloul păcatelor: lipsa de ideal, egoismul sub infinitele sale forme, necinstea, răutatea și decăderea morală. În privința egoismului simte nevoia să adauge două defecte ale lui *homo politicus: vanitatea* și *rangofilia*. Primul defect este augmentat și de publicitate iar, în opinia sa, oricum ziarele amplifică excesele de orgoliu și vanitate. De altfel, inclusiv în democrațiile moderne, „cea mai mare parte a oamenilor publici socotesc că onorurile valorează mai mult decât *onoarea* și sunt capabili să o sacrifice, cu inimă ușoară pe cea din urmă, pentru a le poseda pe cele dintâi”. În acest context, nu este scăpat prilejul de a-l invoca pe Caragiale, care „ar avea mult de lucru pentru a biciui cu spiritul său caustic pe noii Cațavenci, care își lasă filmată și «megafonizată» vanitatea în toate bâlciurile naționale și internaționale”.[25] Vanitatea exhibiționistă – acel „privește-mă!” comun starului de cinema, parveniților, dar și nenumăraților oameni politici – și obsesia rangului atins fără merit specific, afectează grav credibilitatea și onorabilitatea omului politic. Când acestea se înfrățesc toxic cu ipocrizia, cu minciuna în variatele-i forme, cu disprețul suveran pentru cuvântul dat, cu lipsa de milă, de generozitate sau de iertare, și se însoțesc, totodată cu aprecierea răutății și cruzimii, atunci, numai *invidia* mai lipsește pentru a completa acest tablou repugnabil al păcatelor, viciilor și defectelor omului politic dintotdeauna.

Într-un fel, toate aceste valori și norme morale negative sunt astăzi trecute, în orice lucrare de etică în politică, în categoria regulilor prohibitive de ordin deontologic, după cum ele sunt recognoscibile și în orice *etică a virtuții* din tradiția aristoteliană și din cea iudeo-creștină. Din acest punct de vedere, Manoilescu se înscrie perfect în cuprinsul marilor teorii etice standard (deontologismul, etica virtuții și a binelui, consecințialismul). Lipsește doar *utilitarismul* din această enumerare (în variantele Bentham și Mill) ceea ce nu poate fi explicat decât prin faptul că, în genere, în epocă, este o eclipsă a interesului pentru politica practică din perspectiva principiului utilității, a Principiului celei mai mari fericiri pentru cel mai mare număr de oameni. Conceptele funcționale atunci erau cele ideologizate de stat, națiune, patrie, partid, etnicitate, profesie, apartenență religioasă (confesională), clasă socială și nu cele de calcul rațional și de utilitate morală a acțiunilor individuale sau colective. Probabil că, în calitatea lui de economist de talie mondială, interesat prin forța lucrurilor de utilitate și valoare economică, înainte de toate, Manoilescu era, totodată, exasperat de faptul că el însuși constata mereu că poate acorda treburilor publice doar o zecime din timp, restul fiind consumat pentru parvenirea la putere și pentru menținerea prin luptă a poziției politice câștigate. Este simptomatică în acest sens, formula lui: „«Randamentul» omului public în serviciul patriei este mult mai slab decât în orice altă profesie”.[26]

Prin urmare, dacă luăm în seamă argumentele lui Mihail Manoilescu din paragraful *Omenirea* atunci putem să-l alăturăm reprezentanților paradigmei *idealismului moral*, reinaugurat de președintele Thomas Woodraw Wilson la sfârșitul Primului Război, mai degrabă decât să-l

includem printre purtătorii de mesaj ai paradigmei *realismului politic*. Explicit, el a observat, de altminteri că Președintele Wilson – ce poate fi numărat printre puținii vizionari care în zilele noastre au îndrăznit să așeze „*omenirea* pe punctul cel mai înalt în tabla lor de valori și care au încercat să tragă din ea consecințe politice pratice”[27] – reprezintă modelul moral exemplar al omului politic al viitorului. Dacă prezevarea păcii pe pământ este perfect compatibilă cu statutul omenirii ca valoare-scop, atunci, el găsește că există și temeiuri pentru un oarecare optimism: „Din fericire, Societatea Națiunilor, cu tot obositorul său verbalism, și... ONU, cu toate încetinelile sale, au început să îi deprindă pe oamenii de stat să roșească uneori din cauza egoismului lor național. Și *aceasta înseamnă un mare început și poate zorile unei noi ere etice în istorie*” (s.n.)

Lucid, nu poate să nu constate inevitabilul decalaj dintre orizontul idealității morale și cel al realității politicii curente: „dacă idealul omenirii poate să-și justifice prioritatea pe *scara absolută* de valori etice ale omului public, dimpotrivă, pe tabloul valorilor *contemporane*, care sunt preferate de colectivități, acest ideal este departe de a se afla pe primul plan. Omul politic poate să-și asume în mod individual nobilul rol de a lupta pentru acest ideal și el poate să strângă în jurul său grupuri care să-i acorde sprijinul și mandatul lor în acest sens. Dar el trebuie să știe ce îl așteaptă dacă își va lua rolul prea în serios și, dacă, în consecință, va trebui să se ciocnească de egoismul național al poporului său. Deoarece, punându-se în serviciul celui mai înalt ideal la care pot să aspire oamenii, el riscă, totuși, să-și pregătească, în același timp, propriul său calvar. La valoarea etică a idealului s-ar adăuga atunci și înălțimea morală a sacrificiului său individual”.[28]

Prin urmare, am putea lansa ipoteza că substanța eticii politice a lui Mihail Manoilescu este compusă dintr-un nucleu de susținere compatibil atât cu teoremele realismului politic, cât și cu idealismul deontologic dar, care nu-și refuză, totodată, nici perspectiva teleologică a eticii virtuții. Nu-i putem pretinde sub nici un chip lui Mihail Manoilescu să fi gândit în alți termeni decât în cei propuși de el. De fapt, într-o lucrare, cu certitudine, asumată personal sub raportul depunerii unei mărturii pentru drama (atunci nu bănuia că și tragedia) vieții de om politic în vremuri tulburi și brutale, această carte, care acum vede lumina tiparului, după peste șase decenii de când a fost scrisă, reprezintă un *eveniment*. Inclusiv, unul de *reparație morală*. Se vede poate, mai clar acum, faptul că acest om deosebit de înzestrat pentru viața publică s-a străduit să respecte standarde etice în situații de anarhie morală în relațiile internaționale. Faptul că și-a pierdut cunoștința la Viena, pe 30 august 1940, la aflarea verdictului „mediatorilor" Ribentropp și Ciano, spune, totodată, foarte mult și despre sensibilitatea lui morală de excepție. Din păcate, a avut nenorocul de a trăi în vâltoarea unor evenimente dezastruoase, de grea cumpănă pentru soarta civilizației și chiar a omenirii. A crezut că, buna-credință poate fi salvatoare. A crezut că viața pollitică, deși este, nu arareori, o junglă de interese poate fi, de asemenea, și un tărâm al consensului și cooperării. Era lucid și combativ, și tocmai de aceea găsea mereu forța să spere că răul poate fi diminuat, că formele cruzimii (sangofiliei) și invidiei („plaga morală cea mai nefastă a vieții politice") pot fi redirecționate spre scopuri benefice, că necinstea și dezonoarea pot fi neutralizate prin educație și teamă de ridicol.

Cruzimea este inacceptabilă, dar intervenția violentă legitimă a Statului, când acesta este în pericol, aduce după sine, în opinia lui Manoilescu, tema dilemelor morale dureroase. El evocă un episod major din istoria României – Răscoala din 1907 – și o personalitate de prim rang din timpul Primului Război și imediat după aceea: mareșalul Averescu. Iată, soluționarea de tip utilitarist, asociată paradigmei realismului politic, pe care o propune Mihail Manoilescu pentru acest caz al dilemei: „Am trăit în adolescența noastră, în 1907, teribilele zile ale răscoalei țărănești care a devastat România și care a fost pe punctul de a antrena ocuparea ei militară de către puterile vecine – Rusia țaristă și Imperiul Austro-Ungar – interesate să pună capăt anarhiei. Atrocitățile revoltei n-au fost întrecute decât de cruzimile represiunii. Și totuși, campania dusă împotriva țăranilor – în cursul căreia armata nu a ezitat să distrugă sate întregi cu tunul! – a fost comandată de unul dintre oamenii cei mai puri și mai potriviți pe care i-a avut vreodată România, generalul Averescu. Acest militar nu poseda nici o bucată de pământ, ca să i se poată reproșa că a procedat astfel *din interes* sau *din spirit de clasă*! El încorpora doar statul și dreptul suprem al acestuia la existență”.[29] Evident că, din punct de vedere kantian, soluția la această dilemă este altfel formulată.

În ceea ce privește *invidia*, descrierea lui Manoilescu se referă la „sofisticația nesănătoasă” produsă în cel stăpânit de resentiment (deci de ură invidioasă neputincioasă, cum va spune Max Scheler): „bucuria de răul altuia” (*Schadenfreude*). Or, mecanismele invidiei sunt toxice pentru orice tip de societate mai ales când acestea generează

fenomenul antropologic-politic al *ostracizării* unor personalități având merite incontestabile. Exemplele oferite în Grecia Antică de Aristide și Temistocle, artizani ai victoriilor de la Maraton și Salamina, care au fost exilați de compatrioții nerecunoscători, sunt aduse în prim-plan de Manoilescu cu precizarea, deloc neimportantă: „*ostracismul este una dintre cele mai vechi și mai universal răspândite instituții politice*. În Grecia Antică, el putea lovi o personalitate fără ca aceasta să fie vinovată, numai și numai pentru că ea era *invidiată*".[30] În fond, se notează, în chiar ultimele rânduri ale *Eticii politice*, există o incontestabilă „putere distrugătoare a invidiei", de unde și îndemnul sapiențial, de tipul marilor moraliști ai lumii, precum, Teofrast, Montagne, La Rochefoucauld sau La Bruyèrre: „Dacă vrei să pricepi ceva din viața mondenă, caută întotdeauna femeia; dacă vrei să înțelegi viața politică, caută invidia. O vei găsi la cei mici și chiar la cei mari, o vei vedea îndreptându-se contra celor mari și chiar contra celor mici".[31]

Din păcate, nici *sangofilia* și nici *invidia* – ca instituții politice străvechi – reactivate în noile contexte, pline de *hybrisul* luptei de clasă, nu l-au ocolit, nici pe el, din contră. Acum știm că n-a fost să fie așa nici pentru mulți alții, nici pentru el cel care a meditat, responsabil, la aceste teme. De acum încolo, memoria recuperatoare se cuvine să-l includă în analize și interpretări, cu fermitate și onestitate și pe autorul *Eticii politice*. Este, neîndoios, o datorie de gratitudine, de recunoștință – o datorie *prima facie* în sensul lui David Ross al acestui concept moral – pe care i-o purtăm acestei personalități politice de prim rang a istoriei naționale. Numai astfel, pot fi comprehensibile

intersecțiile vieții istorice cu destinele individuale de excepție. Numai astfel putem înțelege și tragicul existenței acestei personalități și, mai ales, unitatea de sens și de conținut moral a vieții celui care a fost Mihail Manoilescu.

NOTE:

[1] Mihail Manoilescu, *Etica politică* (traducere din limba franceză de Elena Manoilescu, prefață de Vasile Morar, repere biografice, note și postfață de Mihai Dinu), Spondugino Publishing House, București, 2010, 333 pagini [Editor Lavinia Spandonide]

[2] Este vorba de toamna anului 2009. În nota editorială, Mihai Dinu afirmă în cunoștință de cauză: „Cartea de față a fost scrisă în limba franceză în perioada 1946-1947, între două arestări ale autorului. Soția și colaboratoarea acestuia, Elena Vellan-Manoilescu (1895-1967), a tradus-o în limba română. Cum manuscrisul original s-a pierdut, prezenta ediție princeps reproduce traducerea respectivă, realizată în anii 1950".

[3] Tot mai mult, cu trecerea timpului, devin importante, pentru înțelegerea fenomenelor morale și politice interbelice, de la noi, cărțile lui Z. Ornea. *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea* este cartea monumentală care surprinde toate conflictele și dilemele majore ale acelui timp cu două fețe, de lumină și întuneric deopotrivă.

[4] Mihail Manoilescu, *Etica politică*, ediția princeps, p. 68: „A voi să impui oamenilor politici, a căror misiune este de a reprezenta și a servi entitățile sociale superioare, controlul moralei particulare burgheze, înseamnă a cere imposibilul și a compromite ideea însăși a restricțiilor și a preceptelor etice..." Și, în continuare: „Prestigiul lui Machiavelli oferă... o tentație periculoasă chiar și pentru oameni publici contemporani, care uită cu ușurință că *Il Principe* este o operă pur-*ocazională* și *datată*, ce nu constituie

un manual de etică politică înzestrat cu o valoare *universală* și *permanentă*. Dar Machiavelli poate fi repudiat ca autoritate valabilă în zilele noastre, admițându-se totuși machiavelismul în principiu, în sensul unei doctrine care sacrifică morala politicii..."

[5] Vezi Mihai Dinu în *ed.cit.*, Repere biografice, pp. 21-54 și *Postfață: Cine și cum a fost Mihail Manoilescu*, pp. 317-332.

[6] Mihail Manoilescu, *op.cit.*, p. 55 și precizarea din continuare: „Haosul evenimentelor este urmat atunci de haosul ideilor".

[7] *Ibidem*, p. 58: „avem ferma convingere, care ar putea servi de motto lucrării noastre, că păcatele pe care unii oameni publici le-au putut comite în cariera lor nu se datorează, în cele mai multe cazuri, imoralității lor personale, ci *lipsei unui cod etic valabil și practic* aplicabil în viața politică. Cartea noastră este o încercare cinstită și sincer dramatică de a semnala marele rău de care suferă adesea oamenii pe care îi copleșesc responsabilitățile politice. Este un strigăt patetic, născut, în parte, dintr-o dureroasă experiență personală, îndreptat către lumină și către certitudinea morală, care reconfortează și consolidează.

[8] „Autorul acestor rânduri [Mihail Manoilescu – n.n.] a optat pentru stat și contra regelui. După o scenă dramatică ... el a rupt raporturile cu regele, renunțând atât la poziția sa oficială, cât și la prietenia regală", *op.cit.*, p. 203.

[9] „Răspunderea omului numai în fața lui Dumnezeu este înlocuită de responsabilitatea omului față de mandanții săi pământeni... Aceasta face ca omul politic să nu mai fie liber să urmeze preceptele creștine cele mai categorice. De exemplu, a ierta este, pentru om, în mod individual, nu numai o eleganță morală, dar și o *datorie creștină*. În politică însă nu ai dreptul să ierți! Dacă îți este permis să uiți ofensele care ți-au fost făcute personal, îți este, în schimb, absolut interzis să grațiezi, printr-un act personal, pe inamicii statului și chiar pe cei ai partidului!", *Ibidem*, p. 102.

[10] *Ibidem*, p. 93.

[11] *Ibidem*, p. 86.

[12] Aducând argumente pentru un Cod etic în politica autohtonă, Manoilescu remarcă, exemplificând: „În 1927 în România, un ministru – om politic de mari dimensiuni – a fost acuzat de a fi întrebuințat în scopuri personale, o parte, de altfel mică (circa 100.000 de lei) din fondurile secrete ale statului. El nu putea să mărturisească în public întrebuințarea acestor fonduri, care vizaseră scopuri de propagandă națională, desfășurată, între altele, în presa străină. Ce putea acesta să facă ca să pună capăt companiei vehemente de discreditare dusă de adversarii săi? A convocat un juriu de onoare alcătuit din Patriarhul Bisericii Ortodoxe, de Președintele Academiei Române și de Guvernatorul Băncii Naționale... Această metodă n-ar putea să fie aplicată și altor cazuri și un asemenea juriu, bucurându-se de o înaltă autoritate, n-ar putea el să funcționeze în permanență?”, *Ibidem*, p. 245.

[13] *Ibidem*, p. 223.

[14] *Ibidem*, p. 222.

[15] *Ibidem*, pp. 222-223.

[16] *Ibidem*, pp. 288-289.

[17] *Ibidem*, p. 292.

[18] Și continuarea acestei idei: „Idealismul, bunăvoința, bunele intenții, iată temeliile eticii politice, precum și acelea ale oricărei etici. Bunele intenții, departe de a constitui pavajul infernului, sunt, pentru moralist, cheia paradisului... La urma urmei, idealismul este esența adevăratului om politic, iar acela care nu este împins de suflul acestuia este un om *pseudo-politic*, a cărui viață publică constituie o imitație, o contra-facere și o farsă”, *Ibidem*, p. 293.

[19] *Ibidem*, p. 295.

[20] *Ibidem*, pp. 292-294.

[21] „Bunătatea este o sursă etică ce nu secătuiește niciodată și care poate să înlocuiască cele mai minunate principii morale abstracte! Când aceasta se îndreaptă către popor în integralitatea sa, bunătatea înlocuiește morala politică... În cazul în care întreaga elită naționalistă ar fi pătrunsă de acest sentiment, s-ar realiza un

socialism *sui-generis*, având o valoare concretă și o eficacitate incomparabilă. Dacă într-o societate ideală, întreaga competență și întreaga inteligență a elitei naționale ar fi mobilizate constant în serviciul poporului și îndreptate către ridicarea materială și morală a acestuia, această societate ar realiza *socializarea valorilor ideale* care este infinit mai prețioasă și mai eficace decât *socializarea valorilor materiale*", *Ibidem* pp. 277-278.

[22] „Va părea bizar și paradoxal că printre celelalte virtuți ale omului public, vom enumera cu o convingere fermă, virtutea învechită și *feminină* (s.n.) pe care o numim bunătate. Noțiunea de om politic evocă mai curând ideea de forță (aproape, de *cinism*), care ar putea fi considerată drept incompatibilă cu bunătatea. Nimic nu este mai absurd și mai artificial decât să opui bunătatea forței. Lucrurile stau exact invers. Numai sentimentul de siguranță pe care ți-l dă forța, îți permite să fii bun, în timp ce, slăbiciunea și teama te fac să comiți cele mai cumplite cruzimi", *Ibidem*, p. 302.

[23] „Evident că, nu poate fi vorba să se pătrundă în intimitatea familiilor pentru ca să se examineze într-un fel inchizitorial comportarea omului public față de ai săi, urmând ca apoi să i se elibereze un certificat de moralitate privată care să-i dea dreptul să intre în viața publică!... Statul nu poate să-și silească cetățenii să fie generoși, buni sau temperați. El protejează dreptul fiecăruia, *dar nu poate merge mai departe fără a deveni despotic*. Este treaba opiniei publice să exercite o cenzură mai severă. Totuși, în cazurile foarte spectaculoase de imoralitate privată, statul însuși este în drept să tragă consecințele necesare vieții publice", *Ibidem*, p. 305.

[24] *Ibidem*, p. 290.

[25] *Ibidem*, p. 307.

[26] *Ibidem*, p. 224.

[27] *Ibidem*, p. 131.

[28] *Ibidem*, p. 132.

[29] *Ibidem*, p. 312.

[30] *Ibidem*, pp. 312-313.

[31] *Ibidem*, p. 314.

VII. Spațiul public și morala elementară

Cleptocrația biruitoare și agonia statului, iată problemele noastre.

Ion Vianu

1. Interogații necesare

Sunt concepte, în discursul pe care-l suportăm zilnic, care par la prima vedere, vorba lui Descartes, *clare* și *distincte*. Cel de *spațiu public* se numără, indubitabil, printre acestea. Putem, oricare dintre noi, întreprinde un experiment extrem de simplu: să-i întrebăm pe cei cunoscuți nouă despre notele de conținut ale des uzitatei noțiuni. E aproape sigur că nu vom fi prea fericiți, nici noi și nici interlocutorii noștri, că am avut o asemenea idee. Ne putem reduce disonanța cognitivă constatând că, adeseori, noi nu știm să definim ceva, dar asta nu înseamnă neapărat că am gândi greșit acel lucru. Pur și simplu, s-ar putea să „simțim corect chiar dacă nu știm să gândim după toate exigențele corectitudinii logice". Iată o modalitate prin care ne liniștim, destul de comod, conștiința. Și totuși, această stare de disconfort sau chiar de perplexitate, în acest anume caz, spune ceva destul de important. Termenul a intrat în limbajul comun și pare că este, prin chiar acest fapt adică, de-a fi

întrebuințat de noi toți, ceva simplu, ceva banal, adică, ceva de la sine înțeles. Or, se știe că nu orice pare de la sine înțeles este chiar înțeles întru totul.

Aceste sumare considerații introductive sunt menite să evidențieze cel puțin câteva aspecte. Întâi de toate, din păcate nu s-a structurat în discursul public autohton, în aproape două decenii, o pedagogie morală și politică în stare să funcționeze spontan ca o firească pedagogie a democrației. Aceasta înseamnă printre altele că, deși informațiile strict științifice despre ideea de spațiu public au crescut exponențial în tot acest răstimp, acestea au fost asimilate, cu precădere, numai în două modalități. Pe de o parte, s-a conturat viziunea și interpretarea strict livrescă a conceptului de spațiu public. Explozia de publicații venite dinspre științele politice, antropologia politică, au adus cu ele extrem de multe și de consistente definiții relevante despre acest concept atât de mult bătătorit în Occident după al Doilea Război Mondial și atât de sărăcit în semnificații în timpul „consensului obligatoriu" și al „surogatului de normalitate" din etapa anterioară.

Care este acum rezultatul acestei acumulări de teorii, concepte, interpretări? În mod sigur, cei din tânăra generație *știu* (mai ales cei care provin din facultățile umaniste) să reproducă definiții, pot să numească autori și titluri de cărți din acest domeniu, știu să evidențieze principalele controverse teoretice ivite și se pricep, mai mult sau mai puțin, să pună în relație toate acestea cu situația din alte țări sau cu cea de la noi. Oricum, ceea ce este demn a fi semnalat în acest context este o autonomizare a unui atare tip de cunoaștere, una însoțită, nu arareori, de o lamentație asupra nesincronizării dintre aceste teorii și viața publică autohtonă. Discursul lamentativ nu rămâne numai la acest nivel, el devine și culpabilizant. Adică, suntem într-o situație istoric

de neinvidiat, și suntem condamnați să recuperăm imediat deficitul de valori publice.

Cea de-a doua modalitate de raportare la ideea de spațiu public nu ține numai de spiritul lamentativ, sau nu de acesta în primul rând, ci de cel formulat imperativ și acuzativ: spațiul public anterior – cel din „societatea socialistă multilateral dezvoltată" – a fost unul în întregime ideologizat. Prin urmare, fiind vorba despre ideologia comunistă, care s-a insinuat tiranic în toate țesăturile spațiului public, înseamnă că operația de redefinire a conceptului este una simplă și ea constă, întâi de toate, în opoziție radicală față de presupusa „esență comunistă" care, pe deasupra, ar fi fost și omogenă timp de patru decenii. Or, oricine cunoaște cât de cât istoria marilor cotituri-rupturi de la 1649, 1776 și 1789 încoace, (și pentru foarte mulți în Europa, anul 1848 joacă un asemenea rol) știe că momentul de tăietură vizează preeminent schimbarea ordinii politice și a celei economice, în timp ce, deprinderile de viață, judecățile și prejudecățile cotidiene, moravurile, tradițiile din psihologia colectivă au propria lor viață și propria lor logică. Unde se vede mai bine acest lucru? În conținutul și-n forma de manifestare a omului în spațiul public. Or, ce constatăm noi după două decenii? Nu fapte esențialmente diferite față de cele petrecute, în istoria mare, ori de câte ori am avut de-a face cu un fel sau altul de cotituri-rupturi. Astfel, violența în variatele-i înfățișări este o constantă repetitivă ce poate fi sesizată până în cele mai mici detalii. Nimeni un va putea să-și dea seama de evoluția spațiului public autohton fără să ia în calcul cota de agresivitate din societatea românească. Întrebarea care se poate pune este următoarea: este posibil să așezi spațiul public pe

coordonate de participare responsabilă la treburile de interes general dacă *codurile ideologice tari* (de înțeles, în primii ani de după 1989), adică, discursul anticomunist vehement, pur și dur, purtat adeseori – vorba lui Augustin Buzura, de „lașii de ieri deveniți curajoșii de azi" –, sunt menținute și acum și sunt revigorate inventiv și de generația tânără, care n-a trebuit să suporte experiența național-comunismului ceaușist? În opinia noastră, cât timp nu mai există nici o posibilitate de revenire istorică și cât timp beneficiile democrației sunt nu numai recunoscute, dar și trăite în chip cotidian de tot mai mulți și de tot mai multă vreme, acest discurs strict ideologic de tip anticomunist va intra în declin în anii care vin. Oamenii trăiesc experiențele propriei vieți care are tot mai puține rădăcini și reziduuri în și din trecut. Nu că trecutul nu ar conta, ci că oricum el este deja judecat de fiecare prin prisma unor situații trăite în postcomunism. Iar postcomunismul are deja el însuși o istorie, nu lungă, dar sigur una resimțită ca fiind aparte. Și încă: o anumită detașare de trecutul recent, cel comunist (dejist și ceaușist) face mai vizibile anumite continuități din comportamentul public. Astfel, discursul violent ideologizant de tip *anti* conține apropieri până la identificare cu practici, de altfel, cel puțin formal contestate.

Nu puțini anticomuniști adoptă cu sau fără știință tactici și strategii de demascare și desființare tipic staliniste sau din recuzita legionară. De asemenea, în numele aceleiași legitimări, doar prin descalificarea și punerea la zid a iluziei (trecute) a comunismului, s-a produs un fapt extrem de important pentru felul în care s-a structurat viața publică la noi. Este vorba de slaba prezență în spațiul public românesc a

unei practici și a unei mentalități persistente din registrul stângii democratice de tip occidental. Mai degrabă moștenirea spirituală autohtonă a fost una conservatoare. La aceasta s-a adăugat și faptul că, într-un timp scurt, de doar șase luni, o majoritate activă a lumii intelectuale s-a declarat „de dreapta". Oricum ei au indicat o asemenea alegere ca fiind singura opțiune legitimă. De aici și până la identificarea stângii cu regimul defunct și cu susținătorii săi n-a fost decât un pas. Cu trecerea vremii s-a ajuns la situația, ușor de recunoscut în spațiul public, conform căreia, societatea civilă, cea care reprezintă „adevăratul" interes public, trebuie să fie obligatoriu „de dreapta". Or, în opinia noastră, în autointitulata „societate civilă" românească spiritul dominant al acesteia este pătruns de atitudini și convingeri ce încap sub cupola exclusivismului, intoleranței și elitismului. Oricine gândește asupra conținutului ideii de spațiu public într-o democrație (conștiință responsabilă asupra faptelor de importanță supraindividuală; manifestare liberă și critică în toate evenimentele ce se asociază apărării și prezervării unor valori fundamentale precum viața semenilor, demnitatea, dreptatea, fericirea, proprietatea; asumarea firească a unor acte de curaj când este vorba de apărarea unui climat de toleranță sau de încălcare a unor drepturi inalienabile ale celorlalți; promovarea consecventă a solidarității cu cei aflați în dificultate – suferință, boală, dizabilitate, sărăcie –; comportarea generoasă și altruistă, precum și deprinderea de-a evidenția public pe cei care sunt onești, harnici, devotați, modești, de bună-credință, blânzi, cumpătați, loiali și, nu în ultimul rând, pur și simplu, politicoși) va fi obligat să admită că o societate normală are nevoie și de stânga și de dreapta (atât politică, dar și culturală).

Deocamdată, acest dezechilibru – ce-și are cauze mult mai profunde și mult mai multe decât noi putem spune aici – este un factor dizolvant, chiar distructiv pentru limpezirea prin catarsis a spațiului public românesc. Or, dacă teritoriul disputei politice este debalansat, dacă hybrisul politic se traduce în orgolioase confruntări violente și iraționale, ce angajează numai pasiuni și interese strict personale sau de grup partizan, dacă mentalul colectiv este structurat pe principii maniheiste, dacă *psihologia publică* tinde să înlocuiască (și chiar să reușească uneori acest lucru, în secvențe temporale reduse) *conștiința publică*, dacă instituțiile publice nu apără cetățeanul, ci-l transformă pe acesta într-un simplu ins fără însușiri și fără calități, dacă aproape nici o inițiativă cetățenească de interes major și care întrunește consensul mut al acestora, nu ajunge să fie încurajată în și de opinia publică și dusă până la capăt, dacă frica, ura, disprețul și resentimentele ajung să umple o mare parte din spațiul de viață al omului obișnuit, dacă pedeapsa și recompensa nu funcționează după reguli clare și nu sunt distribuite echitabil în legătură cu legea și cu meritul, dacă spiritul exhibiționist a ajuns să fie o adevărată instituție, dacă populismul este deșănțat și dacă oamenii nu mai au o minimă încredere în ce vor face ceilalți, în spațiul lor comun de viață, atunci, cu greu ne putem imagina, ceea ce numim, un spațiu public democratic, caracterizat prin raționalitate, legalitate și morală elementară. Cum ar mai arăta el? Ar fi un spațiu suportabil, ar fi sigur unul decent, lipsit de excese izvorâte din absența oricărui control, ar fi un spațiu în care siguranța ar precumpăni asupra sentimentului de insecuritate și de teamă, ar fi un spațiu al dezbaterii, al dialogului, al înfruntărilor și

confruntărilor conduse de reguli scrise sau nescrise, oricum, raționale, ar fi, în fine, un spațiu cu mai multă certitudine și predicție decât unul stăpânit de incertitudine și de joc aleatoriu al sorții. (Constantin Vișinescu)

De ce nu se instituie el? Și pentru că, România se află în situația evocată, printre alții de Feierabend (1966): anume că, societățile cele mai moderne și cele mai puțin moderne sunt cele mai stabile și cele mai puțin cuprinse de hybris politic, pe când cele care se află *la mijlocul drumului* spre modernitate și modernizare sunt cele mai expuse la instabilități psiho-sociale, derute existențiale și violență politică. Totodată, acest „la mijlocul drumului" trebuie întregit cu „la fundul grămezii" a lui Tony Judt (2000), dar și cu „extazul comunicării" (după binecunoscuta formulă a lui Baudrillard) de care au fost cuprinși cetățenii României după opacizarea, minciuna și duplicitatea generalizate din timpul ceaușismului.

Văzut de jos, de la nivelul său, spațiul public autohton pare haotic, încă nestructurat pe coordonate valorice validate de o experiență solidificată. Și totuși, dincolo de o mulțime de note de conținut de ordin negativ, nouă ni se pare că se întrezărește o schimbare, una iminentă, în anii care vin. Astfel, luăm la întâmplare câteva semne. Primul dintre ele: se conturează o revoltă generalizată față de persistența perversă a stărilor de *indeterminare a dreptului*. Tot mai acut în spațiul public apare convingerea (corectă) că singurul criteriu pentru judecător este legea și că orice alte criterii sunt irelevante, ne conduc la „indeterminarea dreptului", sunt, prin urmare, ilegale și imorale și trebuie și ele sancționate. Tot mai des și legitim apare întrebarea: „cine-i judecă" pe judecători? Al doilea fapt: nevoia de etic în spațiul public este în creștere,

nu numai în forme lamentative, ci și în cerințe constructive. Au început, spontan, să apară comitete de etică și, mai mult, ele se fac și auzite cel puțin în orizontul practicilor medicale. Al treilea fapt demn de a fi măcar consemnat ține de o, deocamdată, puțin luată în seamă, atitudine culturală. Afirmam mai înainte că există o vădită debalansare în orizontul românesc între stânga și dreapta. Mai precis stânga solidară cu cea din America (acolo liberală) și cea vest (dar și est) europeană (în acest caz social-democrată sau socialistă), a îndrăznit prin intermediul unor gânditori să se afirme curajos, ripostând argumentat părții adverse. Deocamdată această stângă culturală se află la primii pași. Iar cine este interesat cu adevărat sa vadă în profunzime un asemenea demers poate să citească volumul *Ion Ianoși, 80*, ediție alcătuită de Aura Christi și Alexandru Ștefănescu, Euro Press Group, 2008. În ceea ce ne privește, nutrim convingerea că, până la cotituri-rupturi de tipul 1968, care sunt importante mai ales prin restructurarea radicală a spațiului public, asemenea acte de îndrăzneală sunt nu numai necesare, dar și utile. Și, nu în ultimul rând, sunt un semn palpabil de moralitate elementară. Or, cine știe, poate că va veni momentul în care la temelia spațiului public să se pună nu morala minimală, ci morala elementară. În fapt, nu altceva propunea, prin mijloacele romanului-eseu, Norman Manea în *Întoarcerea huliganului*.

Pot intelectualii publici limpezii orizonturile cețoase ale psihologiei colective acum, după două decenii de la despărțirea de iluzia comunistă? Desigur că da, dar, probabil numai după ce vor fi zguduiți de o mișcare radicală similară celei din ’68. Iar aceasta va fi cu atât mai radicală dacă nu va fi inițiată de ei, ci de cei „marginali” astăzi ca pensionari, –

tinerii de acum 42 de ani. Este aceasta o adeverire peste timp, a intuiției conceptualizate de Marcuse acum aproape cinci decenii. Și să nu uităm că '68 autohton s-a blocat în naționalismul ceaușist.

Deocamdată, narcisismul celor care s-au instalat în „revoluția conservatoare" prin mitizarea interbelicului –, iar din acesta, doar a „personalităților excepționale" – Nae Ionescu, Mircea Eliade, Constantin Noica – blochează adaptările prospective ale celor solicitați de istorie să răspundă la provocările democrației din sec. XXI, inevitabil, diferite față de cele ale deceniilor III-IV ale sec. XX. Ce mai este necesar pentru deblocarea spațiului public de reziduuri venite dintr-o istorie încă nedecantată? De ceva care ține de istoria recentă, anume de „trauma unei disidențe neconsumate" a multor intelectuali foarte activi după '89. O cinste elementară ar implica – din partea celor care n-au fost nici eroi, nici martiri, nici măcar curajoși anonimi în cele mai multe cazuri, – multiple forme de modestie și simplitate, de toleranță și bunăvoință față de semeni și, nu persistența lor în opusul acestora: prin exclusivisme pline de „superioritate", prin dispreț, orgoliu și vanitate afișate ostentativ față de oricine îndrăznește să aibă o altă opinie, altă convingere politică, sau, pur și simplu, alt mod de a fi. „Disidența neconsumată" se asociază, de asemenea, cu neducerea niciodată până la capăt a unui proces de recunoaștere cinstită printre intelectuali a faptelor de viață proprii, în primul rând, a greșelilor, cedărilor, conformismelor și, evident, a vinilor, a culpelor mai mari sau mai mici. Fenomenul nu este simplu deloc și el este explicat – interpretat astfel de Sorin Adam Matei (2006):

„În România, depășirea episoadelor [de acest tip] din viața unora dintre românii de marcă, atât de stânga, cât și de dreapta, a fost și este teribil de dificilă. Deși nu le neagă nimeni valoarea și inteligența, ei sau susținătorii lor nu au parcurs... pașii... ca să scape de umbra grea a acuzațiilor, care îi înconjoară. Cei mai curajoși, sau admiratorii lor, au recunoscut, e drept, participarea lor la un sistem totalitar sau altul (vezi recentul caz Ianoși sau publicarea la Editura Humanitas a cărții lui Florin Țurcanu despre Eliade). Dar puțin sunt încă aceia care sunt gata să accepte că participarea lor, chiar și bineintenționată sau naivă, a făcut și rău. Acest rău, chiar și indirect, trebuie asumat, explicat și denunțat. Scuze, chiar fără un obiect individual, trebuie oferite. Afirmația că au încercat să facă bine nu e suficientă. Există în România o serioasă penurie de responsabilitate și de dorință sinceră de a repara stricăciunile făcute în trecut. Mai mult, în cazul intelectualilor, există tendința de a-i scuza pe motiv că persoana lor măreață e deasupra micilor patimi omenești. Nimic mai greșit. Cu cât e inteligența mai mare, cu atât cresc ambițiile și egoismul. Cu atât va fi mai grozavă patima și mai severe consecințele”.[1] Acesta ar fi un necesar pas înspre limpezirea cathartică a întregului spațiu public.

În fapt, paradigma modernității democratice este compatibilă cu un rol educativ al intelectualului public, atât de bine surprins, de pildă, de către Edward W. Said[2]. Or, întâi de toate, intelectualul trebuie să se străduiască, nu să glorifice un anumit trecut cu care se identifică în chip partizan, ci, să prezinte „narațiuni alternative” și perspective diferite asupra istoriei; astfel, el va oferi publicului larg reale

alternative și diferite alte viziuni decât cele oficiale. În al doilea rând, intelectualul public, tocmai pentru că este rațional în conduita sa și știe că are valoare universală se va strădui să creeze permanent un spațiu de cooperare, de coexistență pașnică și de consens, mai degrabă, decât să deschidă noi câmpuri de luptă, generând conflicte inutile. În fine, după același autor, cel mai important rol al intelectualului public este acela de promotor al egalității, căci egalitatea, înainte de a fi o valoare morală este o calitate intelectuală[3]. Deocamdată, primul și ultimul deziderat au primit substanță prin *Idolii forului* unde, în chiar *sub* titlu, Sorin Adam Matei și Mona Momescu au dat un răspuns: „De ce o clasă de mijloc a spiritului este de preferat «elitei» intelectualilor publici". Pentru că această clasă de mijloc crede în și poate oferi alternative tocmai pentru că-și refuză elitismul asociat presupuselor sau realelor genialități care nasc soluții unice, fundamentalisme și reveniri la autoritarisme sau totalitarisme. Oricum, cultul inegalităților intelectuale (elita *versus* ceilalți) este, din păcate, bine înfipt în mentalul autohton astfel încât va trece ceva timp până această meteahnă paramodernă să aibă mai puține urmări, ca astăzi. În privința celei de-a doua *utopii realiste* – intelectualii să fie un coagulator rațional al coexistenței pașnice și nu un vector al violenței reale și simbolice în spațiul public – chiar apariția *Idolilor forului*[4] a furnizat răspunsul: deocamdată, consensul și spațiul de coexistență ne-conflictuală sunt încă roluri ce abia urmează să fie experimentate.

Oricum, o întrebare rămâne: care este, totuși, *calea regală* pentru instituirea spațiului public românesc în viitorul apropiat?[5]

NOTE:

[1] Sorin Adam Matei, *Tratamentul extremismului*, în: *Altitudini*, Anul I, nr. 2, aprilie 2006, p. 11. Autorul stabilește o analogie între extremismele politico-ideologice și fenomenele de dependență vicioasă precum drogurile și alcoolul. „Extremismul politic și intelectual este un viciu. E similar cu alcoolismul și cu opiomania. Mecanismul care le ține pe toate trei în viață este dependența. Mijlocul folosit pentru a le satisface e întotdeauna unul artificial. Patima care alimentează aceste năravuri este însă una existențială. Ea este o formă de egoism. Țelul imediat al alcoolismului sau extremismului este de a elibera individul din «lanțurile» forțelor psihice sau sociale care normează viața. Scopul de lungă durată este de a reinventa un univers personal în care insul se simte egalul lui Dumnezeu". Analogia este explicată în mecanismele ei terapeutice. Așa cum există metoda celor 12 pași a alcoolicilor anonimi (AA) tot așa trebuie parcurși alți pași similari pentru a „trata" extremismul. Primul pas este comun: cel al recunoașterii cinstite: sunt (am fost) alcoolic (extremist). Această metodă propusă de Sorin Adam Matei se încadrează într-o pedagogie psiho-morală a democrației de după totalitarism. La ea ar trebui adăugat doar atât: recunoașterea trebuie să-i cuprindă pe toți, adică și pe cei culpabili și pe cei cinstiți și nevinovați. În termenii lui Radu Cosașu: și pe extremiști, dar și pe „extremiștii de centru". Numai o frățietate dintre recunoaștere și cunoaștere poate asigura o limpezire a memoriei binelui în spațiul public.

[2] Vezi în acest sens eseul Monei Momescu, *Despre identitatea și paramodernitatea românească*, în: Sorin Adam Matei, Mona Momescu (coordonatori), *Idolii forului. De ce o clasă de mijloc a spiritului este de preferat „elitei" intelectualilor publici*, Editura Corint, București, 2010, pp. 178-202. Printre altele, autoarea aduce în prim-plan studiul Iuliei Voina-Motoc, *European Tradition and European Society of International Law: Some Remarks About*

Totalitarian Legacy, in: Baltic Yearbook of International Law, Brill, 2006, precum și articolul lui Edward W. Said, *The Public Role of Writers and Intellectuals*, in: *The Nation*, Sept. 17, 2001.

[3] Vezi Mona Momescu, *op.cit.*, p. 202.

[4] În vol. *Idolii forului*, *ed.cit.*, coordonatori Sorin Adam Matei, Mona Momescu, sunt cercetate multele fațete ale structurii vieții publice autohtone prin studii și eseuri precum: Michael Shafir, *Intelectualii? Publici?*, pp. 17-21; Sorin Adam Matei, *Idolii forului: pentru o clasă de mijloc a spiritului*, pp. 22-39; Daniel Barbu, *Ateii credinței democratice*, pp. 40-52; Caius Dobrescu, *Înalt și popular pe piața ideilor*, pp. 55-66; Gabriel Andreescu, *20 de ani de războaie culturale. Victoria junk-conservatorismului*, pp. 67-80; Istvan Aranyosi, *Specializarea: Intelectual. Cazul intelectualilor filosofi*, pp. 83-96; Mircea Flonta, *Ascultați și cealaltă parte*, pp. 97-107, Bruno Ștefan, *Specialist sau intelectual*, pp. 108-112; Vasile Morar, *Înțelepciunea activă*, pp. 113-128; Stelu Șerban, *Politica împotriva utopiei. Intelectualii și puterea în istoria modernizării României*, pp. 129-145; Lucian Năstase Kovacs, *Intelectualii publici din România și libidoul puterii*, pp. 163-177; Mona Momescu, *op.cit.*, pp. 178-202; Marius Ghilezan, *Între declinul unei generații și patologia renunțării*, pp. 203-218; Adrian Gavrilescu, *Gândirea unică și viața de cazarmă*, pp. 219-224.

[5] În aceste rânduri nu dorim decât să semnalăm importanța definirii spațiului public autohton. Din unghiuri diferite și alți autori au răspuns aceleiași nevoi în Rev. Secolul 21, nr. 1-6/2008, număr intitulat *Scena publică* (coordonator Carmen Diaconescu). În prima parte, *Concepte, idei, oameni, instituții* (pp. 10-71) sunt reproduse texte mai vechi sau mai noi, precum: Jurgen Habermas, *Trei modele normative de democrație* (pp. 10-22); Luc Baltonski, *Fapt și cauză*: *teatru și politică* (pp. 23-22); Jean-Claude Konfmann, *Materialul social al construcției individuale* (pp. 34-44); Solomon Marcus, *La limita de jos a vieții personale* (pp. 45-49); Smaranda Vultur, *Memorie și spațiu public*

(pp. 50-54); Costin Popescu, *Câteva gânduri despre împlinire* (pp. 55-71). În secțiunea *Dimensiunea publică a comunicării*, sunt idei interesante despre funcționarea spațiului public formulate de Nicolae Perpelea, *Scenografii sociologice ale corpului comunicării emoționale* (pp. 72-108); Cristina-Nicola Teodorescu, *Politețea lingvistică în spațiul public* (pp. 109-114); Ștefan Vianu, *Spațiul public al dezbaterii (de idei)* (pp. 126-131); Simona Drăgan, *Cunoaștere și putere…* (pp. 137-149) sau Mariana Celac, *Un pas în avans* (pp. 372-375): De asemenea, Septimiu Chelcea a radiografiat din punct de vedere psiho-social sentimentul culpei în orizont românesc recent. Vezi, Septimiu Chelcea (coord.), *Rușinea și vinovăția în spațiul public. Pentru o sociologie a emoțiilor*, Editura Humanitas, pp. 197-235.

Pentru începuturile spațiului public a se vedea utila și necesara documentare și evaluare asupra primelor trei zile ale cotiturii-rupturii din decembrie 1989 în: Teodor Brateș, *Trilogia Revoluției române în direct*, 3 vol., Ed. Ager, București, 2006. În fine, pentru felul în care au participat intelectualii la procesul de formare-deformare a spațiului public, vezi: Mihai Dinu-Gheorghiu, *Intelectualii în câmpul puterii. Morfologii și traiectorii sociale*, Ed. Polirom, Iași, 2007, dar și Vladimir Pasti, *Noul capitalism românesc,* Iași, Polirom, 2006.

1.2. Dincolo de exces și violență

Un bun prieten, care – îmi place să cred – corespunde sintagmei „spectator angajat nepopulist și necinic" – mi-a dat acest sfat când i-am spus că am fost solicitat să scriu ceva despre tema stângii și a dreptei în politică: „limitează-te doar la ceea ce este esențial". În cele ce urmează încerc să respect acest îndemn și, în consecință, voi formula doar câteva idei. Prima dintre ele: dacă dorim să degajăm miza morală pe care o aduce cu sine confruntarea politică a celor de dreapta

cu cei de stânga și invers, atunci suntem obligați să constatăm că numai de două secole – deci după Revoluția Americană și cea Franceză – funcționează această dihotomie, acest conflict, această luptă între două tabere în care, la limită, pentru fiecare, *celălalt* este adversarul, este dușmanul, este cel care „nu are dreptate", pentru că, evident, „dreptatea nu poate fi decât de partea mea". A doua observație: totuși, ideea unei politici morale ne vine de mult mai departe în timp. În fapt, ideea unei morale deschise – prezentă pentru prima dată la Profeții poporului lui Israel, Isaia, Iezechiel și Ieremia, formulată în plan intelectual de Socrate-Platon și apoi de stoicii Seneca, Epictet, Marc Aureliu și spusă cu „voce tare" în Evanghelii – va căpăta contur și consistență în construcția politică a societății de abia în filosofia modernă cu propunerea ei: drepturile universale ale omului. A treia idee sună astfel: inevitabil, în istoria reală s-a confruntat, mereu și mereu, morala deschisă a umanității cu morala închisă a grupurilor particulare și, desigur, politicile corespunzătoare unui ideal lărgit de umanitate au intrat în coliziune cu cele aparținând unor convingeri centrate pe interese valabile pentru „mai puțini", pentru „doar noi", „pentru ai noștri" ș.a.m.d. În al patrulea rând, tipologic și istoric vorbind, tensiunea, nu arareori tragică, dintre morala închisă și cea deschisă a fost augmentată și întreținută în primul rând prin lupta politică dintre dreapta radicală și stânga radicală. Din acest punct de vedere putem vorbi de existența unui hybris atât în viața politică, cât și-n cea morală, legitimările fiind circulare: fiecare este îndreptățit pentru ceea ce propune și pentru ceea ce face în politica sa pentru că are o „întemeiere morală". La limită, hybris-ul este la el acasă și atunci când, în numele

moralei deschise, universale, partide politice se simt îndreptățite să impună prin forță și teroare anumite valori, și atunci când, instalate în morala închisă, alte partide comit abuzuri și crime.

În fapt, oricine l-a citit pe Gustave Le Bon cu a sa *Psihologie a mulțimilor* știe acest adevăr brutal, anume că, spațiul public, devenit numai psihologie a maselor dezlănțuite, este saturat de hybris și, probabil așa a fost mereu. Încă înainte de a inventa democrația, grecii cei străvechi au găsit și termenul adecvat să descrie haosul și dezordinea comportamentală, deci starea de hybris. În acest sens, este de amintit că, hybrisul, așa cum îl înțelegeau elinii, trimite la ideea de violență, anume, la formele lipsite de orice justificare ale acesteia. Nu este hybris pedepsirea celor ce încalcă legea, din contră, fiindcă ei au sfidat măsura și, ca atare, și merită să sufere sau chiar să moară: așa balanța se re-echilibrează. Dar ce semnifică, în principal, starea de hybris? Din punct de vedere legal, în dreptul atenian, ajunsese să însemne chiar acel fel „de atac care se soldează cu vătămări corporale". Moralmente, hybrisul, într-un sens mai extins, era sinonim cu forme de „violență sau de insultă gratuită, nejustificată și umilitoare". Hybrisul este o specie a lipsei evidente de măsură, de orice măsură, în formele-i de manifestare extremă. Astfel, încălcarea dreptei măsuri, a limitelor juste, poate avea ca punct de plecare orgoliul și vanitatea individuale, aroganța și pasiunile distructive apărute în relațiile cu ceilalți și, deloc fără importanță, mult mai grav, ivite în relațiile cu zeii. Întrebarea legitimă pentru timpurile prezente ar suna: sunt foarte diferite chipurile manifestării politicului din cuprinsul polisului grecesc față de cele ale

comunității democratice de la început de mileniu trei, încât să considerăm că acest concept este aplicabil doar pentru primul caz? Desigur că nu. De altfel, este vorba de un fenomen recognoscibil în natura umană, descris de Machiavelli în *Il Principe*, de Hobbes în *Leviathan*, de James Madison în *Federalist 10*, și atât de bine redat de La Bruyère în *Caracterele* sale care a sesizat ceva esențial, anume că, hybrisul angajează convingerile și caracterul dihotomic al oricărei credințe și pasiuni politice: „nimic nu seamănă mai mult cu o convingere adâncă, decât o nesăbuită înflăcărare pentru ceva; de aici, taberele, intrigile și ereziile" [XII, 1]. Mai mult, pre-eminența stărilor psihologice asupra așezărilor morale în climatele de tranziție privilegiază mai degrabă absența unor virtuți și a unor deprinderi morale. Când hybrisul este prezent, „oamenii nu au de loc caracter, sau dacă au vreunul, e tocmai acela de a nu avea nici unul pe care să-l cultive, care să nu se dezmintă și în care să-i poți recunoaște. Suferă mult că sunt mereu aceiași, că stăruie în respectarea canoanelor sau în dezordine, și dacă din plictiseală înlocuiesc uneori o virtute cu alta, de cele mai multe ori se scârbesc de un viciu din alt viciu. Au pasiuni potrivnice și slăbiciuni care se bat cap în cap; le vine mai ușor să atingă extremele decât să aibă o purtare consecventă. Dușmani ai cumpătării, exagerează în toate lucrurile, bune sau rele, și, neputând, după aceea, să le suporte excesul, îl mai temperează prin schimbare" [IX, 147]. Acum hybrisul înseamnă tocmai aceste schimbări pasionale și de fixări în convingeri marcate de o subiectivitate ce nu pare a avea altă regulă decât frenezia între extreme și exhibiționismul perpetuu.

Ajunși aici, putem formula o a cincea idee: chiar nu avem un criteriu cert, sigur, pentru a discuta din unghi moral viața

politică de dreapta și de stânga? În ceea ce ne privește, credem că da și iată câteva argumente. Ideea de morală deschisă a primit ea însăși două variante, deontologismul (kantian) și utilitarismul (cel al lui Mill, în primul rând). Fiecare direcție nu este scutită de hybris în măsura în care, într-un caz, contează prea mult *datoria necondiționată*, iar în celălalt, *utilitatea impersonală*. Un etician contemporan, James Rachels, a avut idea elaborării unei *moralități fără hybris*. Suntem – spune el – tentați să judecăm orgolioși și unilateral tot și toate fără să luăm în seamă că trebuie să fim răspunzători de acest tot (de viața pe pământ, de destinul generațiilor viitoare etc.). În fond, hybris-ul uman care decide că suntem – cei de acum – „cei mai importanți", ne poate fi fatal pentru că nu este însoțit de o judecată modestă, sobră și responsabilă. Cum ar arăta o teorie morală fără hybris? Ar fi acea teorie în care s-ar respecta două reguli elementare: a) când acționăm promovând interesele tuturor în mod egal și b) când ne comportăm față de alții așa cum merită aceștia, adică luând în considerare modul în care ei înșiși au ales să se comporte. Ce înseamnă acest lucru? Că a ne ajusta comportamentul față de ceilalți în funcție de cum au ales ei să se comporte față de alții nu înseamnă a „ne răsplăti prietenii și a purta pică dușmanilor"; înseamnă raportarea noastră la oameni ca la agenți responsabili care, prin propriile alegeri, dovedesc că *merită* anumite răspunsuri, și față de care „sunt potrivite sentimente, precum cel de recunoștință sau indignare".[1] Dar cum ar fi atunci o politică fără hybris? Una care să satisfacă atât exigențele utilitariste (cea mai mare fericire pentru cel mai mare număr de oameni), cât și pe cele deontologice: toți

oamenii sunt obiecte morale care au o valoare infinită și unică și toți trebuie să respecte necondiționat cele zece porunci.

În fapt, dacă luăm serios în seamă provocarea istorică pe care o trăim după ce modelul liberal occidental s-a impus condamnând totalitarismele de stânga și de dreapta, atunci, într-o notă lucid optimistă s-ar putea spune că suntem în situația de a consemna începutul unei politici fără hybris. Simplu zis: în democrațiile consolidate, mature, practicile politice curente și ideologiile politice tind să privilegieze forme îmblânzite deopotrivă și ale stângii, și ale dreptei. Este o arhibanalitate să se constate, de exemplu, că s-au creat deja mecanisme de autoreglare în viața politică care ejectează orice formă de manifestare publică ce amintește cât de cât de dreapta extremă sau de stânga extremă (mai recente sau mai îndepărtate în timp). Aceasta, pe de o parte. Pe de altă parte, atât capitalismul democratic, cel liberal, cât și autoritarismul capitalist (dezvoltat în țări precum Rusia și China) sunt obligate să administreze cât mai rațional și rezonabil probleme, precum sărăcia, inegalitățile și discriminările, asigurarea ordinii și securitatea socială și a persoanelor. Or, există deja, de pildă, conturate strategii de *includere socială* atașate de politicile de stânga, după cum există strategii „tipice" ale dreptei care vizează *impunerea ordinii*. În mod firesc există o dinamică a partidelor – recunoscute ca fiind de stânga sau de dreapta – după cum există o oarecare preluare a ideologiei părții adverse. Pe termen lung, spațiul de joc al stângii și al dreptei se îngustează, dar el, probabil, nu va dispărea niciodată, fie și pentru simplul motiv că funcționează principiul democratic al alternanței la guvernare. Și totuși, unde și cum este prezent hybris-ul politic dincolo de aceste

premise optimiste? În primul rând, în populism. După opinia noastră, bipartidismul corespunde structurii profunde a lumii actuale și a viitorului mediu. Statele Unite sunt în acest sens un reper. Populismul însă – ne referim la cel pursânge – este plin de hybris pentru că, de dragul captării nevoilor imediate ale oamenilor – văzuți tot timpul ca un public care nu numai că poate, dar și „merită", trebuie să fie manipulat – recurge la orice mijloc, inclusiv la orice partid politic aflat în postura de vehicul, pentru a-și atinge scopul: obținerea puterii și prezervarea acesteia prin mimarea democrației. În fond, în orizont politic, populismul este generator de ambiguitate și de incoerență pentru că-și asimilează mimând toate strategiile din recuzita – trecută sau prezentă, n-are importanță – și a stângii, și a dreptei, după caz.

Hybrisul populist este un fel de cuptor cu foc continuu în care ard, amestecându-se indistinct, revoltele întemeiate cu resentimentele ilegitime, în care se topesc toxic atât criticile îndreptățite cât și umorile cele mai puțin apte să se ridice la sentiment și la valoare morală exemplară. Populismul politic, parafrazându-l pe Baudrillard, este *extazul comunicării* în care minciuna și înșelarea devin paroxistice până la obscenitate. Cum totul este în democrație și comunicare (orice democrație este comunicativitate și orice comunicare este democratică prin *postulare*) transparent și totul pare posibil nimic nu mai este pus la îndoială și, prin urmare, orice *este* legitim să fie dorit, avut, posedat. Căci, meritul derivă și el doar din simpla participare la spectacolul populist.

Totodată, politică cu hybris este orice formă de exclusivism și de intoleranță din spațiul public, mai ales când aceste comportamente sunt agreate de partide, întărite de/și prin

mass-media, și „sancționate” (cu beneficii în bani, bunuri diverse sau bunuri simbolice) de oligarhi (imorali sau amorali, dar întotdeauna „legali”) sau „premiate” de „instituții de cultură”. Hybris-ul populist urăște selectiv și interesat unele instituții ale statului (de pildă, Parlamentul), după cum el amestecă sau identifică, fără nuanțe, Holocaustul cu Gulagul, inventând insidiosul termen de Holocaust roșu. Deocamdată, ambiguitățile și neclarificările – vizând memoria vieții politice de stânga sau de dreapta, mai ales în plan autohton – persistă în spațiul public. Dar, încet, încet poate totuși se acumulează o masă critică de oameni (cetățeni) – care au reflexe morale elementare: sunt cinstiți și corecți, fără ostentație, respectă viața, libertatea și demnitatea celorlalți, fără să solicite recompensă, se poartă decent și responsabil în spațiul public, în chipul cel mai firesc cu putință.

Din ei putem, de acum, să-i recunoaștem pe cei ce având sensibilități și convingeri de stânga sau de dreapta – fără hybris – adică oameni raționali, rezonabili și morali, n-au de ce se rușina în viitor că aparțin stângii sau dreptei politice.

Deocamdată însă, debalansarea de care aminteam este totuși adânc încapsulată în reacții adaptative astfel încât limpezirea celor două căi nu-i deloc ușoară și nici nu se produce de la sine. Puțini intelectuali au curajul lui Ion Ianoși, de pildă, să-și recunoască consecvența pentru stânga politică și cea culturală, dar și să întrevadă posibila și necesara conjuncție, în viitor, între stânga și dreapta, moderate. Iată câteva elemente ale acestei argumentații: a) întregul context de după ’89 a indus, după eșecul național-comunismului ceaușist care a gesticulat demagogic ca fiind de stânga, ideea simplă, în spațiul public, conform căreia nici o stângă nu

mai are viitor: b) or, fenomene precum, sărăcia, inegalitățile, nedreptățile, precum și cele legate de absența sau diminuarea libertății, solicită două tipuri de soluții: „parcelările se opun unificărilor, mișcărilor centrifuge – celor centripete, particularismele – aspirațiilor mondialiste; unii sau alții vor exploata una sau alta dintre laturile antinomiei"; c) înseamnă că nu va fi contraindicată rediscutarea polarității dreapta-stânga și, evident, asumarea motivată de către fiecare parte a propriei poziții; atunci „adepții dreptei își vor afirma liniștit apartenența; nici simpatizanții stângii nu vor mai avea însă motiv să se scuture înfricoșați de opțiunea lor; și ei se vor putea redefini, redimensiona, redelimita ... a fi de stânga nu se află, evident, în contradicție cu a fi cinstit; nu numai cei de dreapta sunt drepți, nu numai de partea lor se află dreptatea; dreptatea continuă să fie împărțită, între altele din cauza atâtor nedreptăți polare care bântuie în continuare lumea; stânga nu a devenit inactuală"; d) sărăcia rezultă din inegalitate și accentuează inegalitățile; ea n-a dispărut nici din țările dezvoltate, nici din cele subdezvoltate, iar „socialismul real" n-a stârpit-o, cum a pretins;[2] e) omul de stânga va continua să nu suporte inegalitatea, iar cel de dreapta, nelibertatea dar, „între stânga și dreapta regenerate – fiecare evitând propria-i sălbăticie – dialogul nu se va statornici decât în măsura în care stânga *nu* va nesocoti libertatea, iar dreapta *nu* va călca în picioare egalitatea";[3] f) *fraternitatea*, solidarizarea cu ceilalți este valoarea care poate îmblânzi accentele prea apăsate pe celelalte două valori fundamentale; g) în fapt, o judecată realmente cumpănită, înțeleaptă, trebuie să aibă ca punct de plecare ideea conform căreia „omenirea va continua să umble pe două picioare. Numai cu amândouă va obține

echilibrul. Nu va înainta dacă șchiopătarii de un fel îi va prefera șchiopătatul invers. Piciorul drept o va susține de unul singur tot atât de puțin ca și piciorul stâng. Lumea se află într-un continuu dezechilibru, se lasă când pe o rână, când pe alta. Dacă îi vom opune colectivismului inacceptabil un individualism nedrept, nu vom obține însănătoșirea..."[4] Oricum, soluția rațională și morală este aceea în care omul de dreapta va dialoga cu cel de stânga „după ce se vor fi lecuit de propriile extremisme. Să fie de neimaginat o dreaptă cumpănă între dreptățile lor?"[5]

Care mai este un element de neeludat din orice discuție referitoare la ecuația stânga-dreapta? Desigur că, înrădăcinările și frățietățile stângii cu nucleul moral al creștinismului. Or, creștinismul autentic exclude egoismul feroce privilegiind sacrificiul altruist; neagă valoarea omului stabilită în funcție de bunuri și plăceri trecătoare pentru bucuria simplă a iubirii Celuilalt și-a compasiunii față de cel aflat în necaz sau suferință. Ion Ianoși duce mai departe acest gând astfel: „Un om de stânga, până să fie cu adevărat altruist, refuză egoismul și se exersează în neegoism. *De aceea și numeam creștinii – de stânga* (s.n.). Așa a fost Tolstoi, obsedat de nedreptatea sărăciei din jur și de nedreptatea propriei bogății. Așa a fost Dostoievski, îngrozit de mizeria celor umiliți și obidiți, de suferință, de oprimarea celor fără de șansă, de chinuirea copiilor neajutorați; iar clarviziunea cu care a demontat contrafacerile colectivismului totalitar nu i-a îmbunat neiertarea față de individualismul rapace al unui «burghezism» exacerbat".[6]

O politică și o viață civică fără hybris presupune atenuarea exceselor venite, inevitabil, din „îndreptățiri" partizane.

O viață politică fără hybris ar putea lua ca punct de plecare și o anumită coerență a parcursului partizan și mai multă consecvență în convingeri. Or, în țara lui Caragiale, debutul pe scena politică poate fi zgomotos *de stânga*, iar continuările pot fi, și au fost adesea, presărate de treceri abrupte, de nimic anunțate, *la dreapta*. Însăși istoria politică autohtonă nu poate fi luată decât tot ca reper negativ al pesistenței acestor inconsecvențe. Căci, este un adevăr puțin cunoscut, că, de pildă, liberalii au fost în secolul XIX de stânga, țărăniștii la fel în prima parte a secolului XX, iar, după '89, s-a încrustat adânc „convingerea" că „întotdeauna" cele două „partide istorice" ar fi fost *de dreapta*. Apoi, hybrisul este prin definiție maniheist, nenuanțat și statuează cu ușurătate că stânga este comunistă, iar dreapta este anticomunistă. Or, în ultimă instanță, cele două forme de partizanat politic sunt într-un climat emancipat, saturat de maturitate în judecată și *altceva*: două moduri de viață, două viziuni complementare și legitime de-a structura un etos al participării responsabile la treburile publice – *res publica*.[7]

„Atunci – îmi spune prietenul nepopulist și necinic, care a trecut, fără ca el să știe, *testul R.C.* și care știe de Moncloa – într-adevăr mâna stângă poate spăla mâna dreaptă și ambele pot întreține și păstra un obraz nepătat și o față curată."

NOTE:

[1] James Rachels, *Introducere în etică*, Editura Punct, București, 2000, p. 177.

[2] Ion Ianoși, *Moralități. Idei inoportune*, Editura Cartea Românească, București, 1995, pp. 131-132.

[3] Ion Ianoși, *op.cit.*, p. 137.
[4] Ion Ianoși, *op.cit.*, p. 139.
[5] *Ibidem*, p. 141.
[6] *Ibidem*, p. 140.
[7] Vezi în acest sens, Daniel Barbu, *Republica absentă*, Editura Teora, București, 1999; Petre Roman, *Între dezordine și reformă*, Editura Fundației Pro, București, 2006; Adrian-Paul Iliescu, *Maniheism politic și eșec instituțional* în: Adrian-Paul Iliescu, *Moralități și instituții*, Editura Ars Docendi, București, 2002, pp. 13-60; Romulus Brâncoveanu, *Ultimele zile ale societății civile* în: Adrian-Paul Iliescu, *Mentalități și instituții*, ed.cit., pp. 381-390; Lavinia Betea, *Mentalități și remanențe comuniste,* Nemira, 2005.

1.3. În ce (mai) putem crede?

Când, nu de mult, am fost solicitat să creionez câteva gânduri despre Mai 68, am răspuns prompt da, și aceasta din mai multe motive. Primul ține de ceva foarte personal și se referă la prețuirea străveche pe care i-o port celei care mi-a făcut propunerea [*]. Celelalte rațiuni le pot dezvălui în continuare. Astfel, prin vârstă, am aparținut acelui segment omenesc denumit adeseori imediat după „evenimente" de Edgar Morin sau Alain Tourraine „al noului personaj colectiv din istorie: clasa vârstei adolescente". Eram student la finele primului an, nu la Nanterre sau la Sorbona, ci la Universitatea din București, unde asistam ca invitat oficial alături de un alt coleg de la Filozofie, Marin Vladimir, în Aula Mare, în chiar

[*] Doamna Magdalena Boiangiu *a fost* această persoană. Acum, din păcate, spun la timpul trecut, fiindcă această conștiință morală inteligentă și discretă, a trecut în eternitate.

zilele în care „Parisul fierbea”, la discursul președintelui De Gaulle. Era, cred, 6 sau 7 mai. Cuvântarea a durat exact atât cât ni s-a comunicat cu câteva zile înainte, atunci când, fericit, mi-am ridicat invitația, adică exact 12 minute. Inutil să spun că eram mai mult decât încântat să-l ascult și să-l văd pe acest om care venea, parcă, din adâncurile istoriei; a celei grandioase, eroice, sublime și tragice, deopotrivă. În același timp însă, citeam ziarele franțuzești cumpărate la chioșcurile de pe Bulevard și ascultam „Europa liberă”, de unde aflam că „Parisul este în flăcări”, iar eroul nostru este contestat. Și nu oricum, ci cu *totul* și – *se spunea* – de către *toți*. Prin urmare, sentimentele erau juxtapuse. Așa fiind, ele puteau să locuiască împreună în suflet și să nu se tulbure reciproc. Bănuiesc că la fel se petreceau lucrurile și în ceea ce-i privește pe colegii mei. Asta cel puțin câteva luni după aceea. În fapt, nu atunci și nici după ce am citit – pot spune – enorm despre subiectul care mă interesa (la noi cele mai oneste intelectual analize erau cele ale lui Fred Mahler), mi s-a conturat, în timp, această interpretare pe care o expun succint. Sper să nu vulgarizez. Astfel, pentru mine „Mai 68” este un cvasi-echivalent, în secolul XX al lui 1789, 1830, 1849, dar și al Comunei din Paris. El n-a fost însă nicidecum o revoluție în sensul clasic al termenului, ci o revoltă. El n-a avut dinamica violentă a acestora, dar, aidoma lor, a fost cu certitudine, o cotitură-ruptură, în țesătura adâncă a modului de viață. Viața publică și cea cotidiană a europeanului occidental și a americanului n-au mai fost aceleași după Mai 68. Într-un fel, acel mai a consemnat în plan moral și în orizont simbolic o tăietură, o separație brutală, radicală, între două tipuri de

convingeri și de viziuni care au apărut, parcă, fără nici un preaviz. E vorba, în primul rând, de o simbolistică morală ce a purtat cu sine două grupuri mari de oameni din spațiul public francez. Unii – cei care au suportat două războaie sângeroase, o victorie și o capitulare, colaboraționismul, dar și Rezistența, în sfârșit, Eliberarea – inclusiv reprezentantul lor exemplar De Gaulle, dar și Malraux, au depus mărturie pentru o etică a situațiilor-limită, dar și pentru ideea de ordine și conservare a unei „moșteniri măreațe a Franței" – ca opus al dezonoarei capitularde din vreme de război, dar și ca refuz al anarhiei ce i-a urmat acesteia. Ceilalți sunt cei care au crescut și au trăit în experiențele pașnice ale reconstrucției făcute însă cu efortul acelorași actori din generația trecută. Sunt cei care au asimilat un etos al liberării de prejudecăți, într-un timp al despărțirii de multe iluzii. Eliberarea din '44 era pentru ei „istorie", a celorlalți, iar ceilalți erau resimțiți brusc ca opunându-se „eliberării" lor. Sunt, pur și simplu, cei care aveau alte perspective de viață și alte năzuințe decât cele ale simplei supraviețuiri. Sunt cei care nu mai resimt atât de acut restricțiile penibile ale penuriei, dar care, în același timp, se simt încorsetați de birocrație și de un stat prea autoritar. Sunt cei care nu mai văd în afirmarea și dezvoltarea individualității decât reprezentarea unui destin colectiv, unul plin de grandoare și înfrățit organic cu „istoria celor 1500 de ani de trecut glorios". Sunt cei care se simt eliberați de constrângeri și obligații conformiste, tocmai când oferta de bunuri crește și se naște sentimentul ambivalent de adorare a lucrurilor, dar și de dispreț al celor care se definesc doar prin consum și posesie. Sunt cei care, înainte de a se

manifesta ei înșiși în spațiul public drept niște revoltați, i-au citit și i-au înțeles pe „tinerii furioși", John Braine sau John Osborn. Sunt cei care începeau să nu mai înțeleagă și să accepte vechile dispute politice legate de jocul ipocrit al partidelor. Sunt cei care refuză puterea „canonizată și osificată" pentru că descoperă întrezărind alte spații ale puterii și ale legitimității. De unde și faimoasele sloganuri pline de paradoxuri și de injoncțiuni paradoxale: „Este interzis să se interzică!"; „Fiți realiști! Doriți imposibilul!"; „Gândirea care stagnează este gândirea care putrezește". Acestea și alte propoziții situează divorțul între morala închisă și cea deschisă, dintre etica modernă a datoriei necondiționate și cea postmodernă a „libertății responsabile", dintre etica „virtuților militare" și cea a „virtuților militante", dintre „morala conformității" și cea a „spontaneității", dintre „logica birocratică a vieții" și afirmarea unei vieți duse „fără constrângere și fără sancțiune". În fond, dacă dorim să marcăm un moment al debutului frenetic al eticii postmoderne, atunci acesta nu poate fi decât „Mai 68". În fine, dacă luăm în seamă toată evoluția vieții morale și a celei politice, de atunci încoace, atunci am putea lansa ideea valabilă cel puțin în și pentru anumite spații naționale: asocierea dintre fenomene – precum deficitul de valori fundamentale, lipsa guvernării, instituționalizarea spiritului exhibiționist într-un climat de populism deșănțat – poate genera un alt Mai 68. El nu trebuie neapărat „să cadă" în aceeași lună. Un posibil slogan ar fi: „Fiți optimiști, nu indiferenți și cinici! Doriți imposibilul!".

În fond, '68-ul autohton a blocat formele de manifestare ale '68-ului european și american. Acolo a fost o luptă pentru

emancipare expresivă. La noi a fost începutul unei pseudo-eliberări naționale. Această falsă libertate a devenit tot mai tiranică și mai anacronică timp de 21 de ani. Un alt '68 în orizont autohton, după patru decenii, nu poate fi decât unul recuperator, în sens hegelian, pentru ceea ce n-a fost în primăvara-vara de acum patruzeci și doi de ani.

1.4. Ce merge bine?

Prietenul meu hobbes-ian se simte din ce în ce mai în formă. Aș spune chiar că se simte bine. Până să-l întreb de ce, răspunde singur, cu fața-i radiind de nedisimulată satisfacție: asta-i starea ce-mi convine, iar tu, sărman și penibil rousseau-ist (spun – penibil zice el doct – pentru că nici nu-ți dai seama ce ridicol ești) n-ai nici un argument să mă contrazici că n-am fi în stare de natură?

Îl știu, ne știm, așa că de data aceasta am răspunsul pregătit și prin urmare ripostez: în starea care-ți place ție viața tuturor ar fi – conform celebrei descripții a maestrului tău – singuratică, săracă, urâtă, sălbatică și scurtă, or cel puțin, a doua caracteristică – sărăcia – nu-i a tuturor; apoi, nici singurătatea nu-i chiar generală cât timp noii bogați se simt bine împreună și-și etalează între ei însemnele înavuțirii; iar, viața scurtă, nici ea nu-i pentru toți aceeași; și totodată, însăși urâțirea ei mai este și ea ocolită de câte-un incurabil naiv.

– Dar sălbăticia ei ? – mă chestionează încruntat partenerul de discuție.

– Aici sunt de acord cu tine, și-mi pare rău că ai dreptate, dar aș propune și un alt termen pentru ea: hybris.

Prietenul rousseau-ist nu pare deranjat că eu am fost confundat cu el și nici nu dă semne c-ar vrea să intre în polemică.

Totuși, după o scurtă ezitare, se hotărește să intervină. În esență asta spune ca rousseau-ist deopotrivă înțelepțit atât de lecțiile istoriei, cât și de experimentele etologiei: nu suntem nici prea buni, dar nici atât de răi de la natură dar, parcă totuși, decalajul dintre zestrea noastră genetică și puterile impersonale ale civilizației ne face mai degrabă reactivi decât reflexivi, ne face adeseori să fim mai mult resentimentari decât generoși și filantropi. Mai mult, adaugă el: se vede foarte ușor că dintre cele două valori morale înrădăcinate natural – mila și ierarhicitatea – cea de-a doua are prevalență; oricum noile ierarhii sunt rezultatul alianței dintre puterea politică și cea a contului bancar, iar mila s-a comercializat și ea devenind un simplu „sentiment profitabil".

Încă o dată mă bucur că am prieteni, deși în acest caz nu-i valabilă intuiția comună conform căreia prietenii cuiva sunt și prieteni între ei. Din contră: cei doi nu au nici o dorință de-a se vedea mai des și de-a-și împărtăși impresii. Le mulțumesc în gând și-mi zic că tema merită o specială atenție și atunci mă somez să răspund abrupt la întrebarea: *ce merge bine?* Sigur merge bine psihologia indivizilor și anume cea interesată de spectacular, de exhibarea dorințelor meschine și egoiste, cea preocupată de obținerea nemuririi prin posedare: de bunuri nesfârșite, de bani nenumărabili, de relații sus-puse. Trăim din nou prin televiziune în primul rând, în epoca delirului psihologiei maselor, dar vezi bine acest delir n-ar fi deloc comparabil cu alte deliruri interbelice sau post-belice: el este unic, este sincer și, mai ales, este

democratic. Trăim în timpul privilegiat al „sincerității”: în numele acestei sincerități poți fi sincer altfel în fiecare zi și-n fiecare altă situație; poți să-ți schimbi opiniile precum hainele, fără să-ți treacă prin minte că ar fi, cumva, la mijloc o „problemă morală”; poți să-ți negi „convingerile” fără nici o tresărire sau remușcare; poți să trădezi fără nici un scrupul, având doar teamă de răzbunarea celui trădat. Într-un cuvânt, psihologia noastră cea de toate zilele, inconstantă, capricioasă, înfometată și însetată de senzațional tinde să cotropească cu totul bruma de axiologie care mai locuiește încă în sufletele celor care – indiferent de regimuri politice, mai mult sau mai puțin bântuite de nebunii colective – au prezervat intactă substanța morală a umanității. În fond, lupta s-a dus nu arareori între, pe de o parte, „nemuritorii”din categoria mai înainte pomenită, și pe de altă parte „muritorii” modești, anonomii cinstiți cei incapabili să aibă dreptatea lor și numai a lor în detrimentul altora, în fiecare zi: ei pur și simplu „nu vor pieri niciodată”, dar cu ce preț? Ei, nu se știe exact cum și nici de ce, nu sunt robii psihologiei mărunte, posesive și distructive: ei sunt kantieni (fără să-l citească neapărat pe Kant), sunt capabili de morală elementară (adică nu pot fi pur și simplu răi din inclinație) tocmai pentru că simt gândind că granița dintre morala minimală și imoralitate se poate trece pe nesimțite; ei sunt morali și în fața statului atotputernic și-n cel minimal; ei nu se plâng, ei suportă și speră; ei nu-și caută scuze, dar știu să-și ceară iertare „că n-au ajutat destul”; ei nu sunt acuzatori publici ci, prin blândețe, toleranță și înțelegere, ei devin binefăcători pudici.

O întrebare se mai impune de la sine: unde sunt unii și unde, ceilalți? Primii se văd, îi vedem, se aud, îi auzim: ei

acoperă tot și încă ceva pe deasupra; sunt populiști dacă simt că „asta se cere”; sunt „justițiari”, cel mai adesea în stil haiducesc, în vorbe, și prădători, hrăpăreți în fapte; sunt atotprezenți și atotputernici; sunt zeii ecranelor și ai presei scrise. Profesia lor a fost, este (și poate nu va mai fi) demascarea, denigrarea. Au trecut de la demascarea elitistă a prostiei celor ce nu s-au adaptat și revopsit ca ei, la denigrarea celor care s-au purtat mereu în limitele decenței și responsabilității. Or, chiar dacă aceștia din urmă n-au fost eroi sau sfinți, sau, mai precis, sigur n-au pretins că ar fi fost așa ceva – chiar dacă n-au cedat când alții au făcut-o și n-au făcut compromisuri care să-i compromită fără drept de apel – ei sunt moralmente superiori denigratorilor profesionalizați la „înalta școală” a urii invidioase și neputincioase. În fond, două lucruri sunt greu de iertat în ochii vigilenți, puri și duri, ai noilor autointitulați „elita”. Primul: naturalețea nobilă a celor ce au crezut că oricum ar fi timpurile trebuie să fii om în orice situație (nimic mai mult, dar și nimic mai puțin). Al doilea: superioritatea morală a celorlalți.

Prietenul rousseau-ist conchide apelând, printr-o parafrază, la părintele psihologiei adâncurilor: demascarea unui presupus arbitrariu în cazul altora este cea mai bună metodă de apărare ca să nu-l descopere în ei.

Surprinzător de amical hobbesi-anul vrea și el să aibă ultimul cuvânt și se întreabă dacă așa, pacea și înțelegerea între membrii societății civile mai are vreo șansă....

Nu pot să nu mă gândesc la Kant care era convins că dacă nu există o minimă încredere în ce va face adversarul atunci nicio pace între oameni nu va mai fi posibilă.

2. Stări, praguri, virtuți

Viciile purced dintr-o ticăloșie a inimii; cusururile – dintr-un viciu de temperament; ridicolul – dintr-un cusur al minții.

La Bruyère, VII, 47

Ne dăm destul de bine seama că un om de bine este un om onest; dar e ridicol să ne închipuim că orice om onest nu este și un om de bine. Omul de bine este acela care nu este nici un sfânt, nici un cucernic fățarnic și care s-a mărginit să nu aibă altceva decât virtute.

La Bruyère, XII, 55

2.1. Creativitatea răului: ticălosul

De unde au apărut ticăloșii? Iată o întrebare pe cât de simplă, pe atât de indignat perplexantă pentru toți mai mulți dintre noi. Cum am putea accede la un răspuns dacă nu apelând la logica elementară. Pe aceasta o acceptăm în primă instanță, toți, fără excepție. Dacă *neticăloșii* pun această întrebare atunci, ni se pare și de la sine înțeles ca aceștia să dorească să știe ce *nu* sunt. Apare, cu certitudine, în acest caz și mândria morală de-a nu aparține unei forme atât de pregnante de imoralitate cum este taxată, în conștiința comună, ticăloșia. În fapt, ființele umane ce alcătuiesc această

categorie – neticăloșii – se presupune, cu temei, că sunt revoltați că opușii lor – ticăloșii pursânge – sunt prea mulți și sunt oricum prea puternici, iar, în plus, le distrug totalmente nemeritat și nedemn propria lor viață. Fiindcă, nu-i așa, care este rostul ticălosului pe lume dacă nu acela de a-i urî și distruge pe alții, cu precădere, se înțelege, pe cei cu totul altfel decât ei: blânzii și naivii, încrezătorii și cinstiții, loialii și curajoșii, generoșii și înțelepții.

În viață, apar cel puțin două situații legate între ele, ușor de constatat de oricine. Întâi, cu foarte rare excepții, nimeni nu se recunoaște pe sine drept ticălos. Apoi, înșiși ticăloșii nu se sfiesc deloc să vorbească cu „sinceră" indignare chiar de era ticăloșilor și de „sistemul ticăloșit". Ei sunt, fără îndoială, mai iuți în reacție și mult mai inventivi decât adversarii reali: oamenii stăpâniți de frâne și inhibiții morale elementare. Oricum, simt instinctiv că astfel pot fi crezuți cu ușurință dintr-un motiv extrem de simplu: între *a califica* și *a proba*, prima induce senzația de adevăr, iar până la faptă și concordanța ei cu autodefinirea se întinde plasa uitării, a autoamăgirii sau... a iertării. Prin urmare, aceeași logică elementară nu se poate să nu consemneze o stare paradoxală: și neticăloșii vorbesc despre ticăloși după cum și ticăloșii incontestabili invocă mereu, fără obosire, tot ticăloșia semenilor (și a lumii întregi, de ce nu?) Omul moral pur și simplu, omul Decalogului, nu vorbește din decență despre sine, se revoltă că există ticăloșie și ticăloși, dar nu-i poate opri pe ticăloșii *in nuce* sau pe cei probați să nu recurgă cu succes, la stratagema lor: „strigi că ceilalți sunt ticăloșii, ceea ce înseamnă că nu ești și nici nu poți fi tu așa ceva". Evident că la mijloc este o înșelăciune și o păcăleală, iar condiția

minimală ca aceasta „să prindă" ține de esența omului cinstit: nevinovatul nedreptățit este legitim să-și strige condiția ingrată. Din această indeterminare, onestul de bună credință pierde orice vizibilitate și el ajunge să nu valoreze nimic. Dispare pur și simplu din sfera aprecierilor spontane. Într-un cuvânt, cinstitul trebuie să-i creadă pe nemernici, în pretenția lor de a fi sinceri atunci când îi acuză pe ceilalți (întotdeauna ceilalți) că sunt ticăloși fără rușine și fără de măsură. Care-i mecanismul prin care această perfidă înșelăciune funcționează sigur și eficient? Acest mecanism este consubstanțial vieții omenești în elementaritatea sa. Astfel, dacă cineva spune ceva cu toate însemnele psihologice ale sincerității, adică, printr-o mimică adecvată, printr-o pantomimică convingătoare și printr-un discurs verbal perfect credibil, atunci, palierul pur psihologic al sincerității este identificat întru totul cu instanța morală a onestității. Cea mai „pură" psihologie devine temei pentru o dorită, în mod inconștient, moralitate „pură". După ce această alianță perversă s-a produs și a intrat în sistemul convingerilor personale aproape nimic nu o mai poate destrăma. Care-i secretul instaurării durabile a acestei conexiuni insidioase în și prin psihismul nostru bazal? O injoncțiune paradoxală. Într-un fel, „vinovată fără vină" este tot moralitatea și anume cea elementară. Mai precis este vorba de nevoia profundă din sufletul omenesc de ceea ce se numește „viață etică", opusul moralității fiind barbaria (forma bestială, grosolană) și ticăloșia (forma infinit inventivă de rău). De asemenea, stă în elementaritatea conștiinței să presupună că orice act și fapt moral solicită o potrivire, un acord între ce *se spune* și ce anume *se face*. În momentul în care toate condițiile subiective ale acestei potriviri sunt

realizate, inclusiv, se înțelege și dorința inconștientă ca celălalt „să aibă dreptate", atunci apare în conștiință, încrederea. Or, de la confidența psihologică la încrederea morală, granița despărțitoare nu o poate stabili nimeni dacă nu apare *îndoiala*, una mai mare și mai presantă decât liniștitoarea și plina de siguranță amăgitoare încredere.

Confuzia în privința semnificațiilor termenilor etici utilizați pentru a-l descrie pe ticălos se instalează simplu: și onestul și altruistul, precum nemernicul și ticălosul, folosesc aceleași cuvinte, iar dacă punem față în față cele două tablouri nu trebuie să ne mirăm dacă portretul zugrăvit de cel rău este mult mai verosimil și mai bogat în nuanțe decât cel creionat de cel bun, blând, scrupulos, atent la greșeli și insuflat de simțul culpabilității. Ar rezulta oare că nu ne mai putem deloc încrede în cuvinte pentru că o atare situație este pe cât de frecventă, pe atât de toxică? Nicidecum! Deși este greu de contestat această realitate, ea primește, în timp, o corectură. E adevărat, după ce efectele au însemnat durere și suferințe nemeritate, au însemnat destine deturnate sau frânte: multe ireversibile. Rareori, totuși, pe segmente temporale mari, ticăloșii pot scăpa în spatele cuvintelor protejați de strategia lor de a deturna atenția de la comportarea lor.

În înțelepciunea ei probată în timpuri imemoriale, limba ne ajută, totuși, fără discuție. Astfel, de pildă, prin limbaj s-a statornicit ideea că nici ticăloșii nu sunt toți la fel. Prima diferență admisă este cea dintre *micul* și *marele* ticălos. Aproape nimeni nu este dispus să admită ca fiind foarte potrivită formula „ticălosul mediu" sau „ticălosul mijlociu". Mai degrabă, ticălosul propriu-zis este identificat cu *marele* ticălos. Micul ticălos în accepția curentă se presupune că

n-a făcut încă lucruri grave. Tocmai de aceea el este și poate fi privit cu destulă îngăduință, nu arareori prin apel la virtuțile toleranței și misericordiei. Micul ticălos e, cel mai adesea, un găinar, sau un biet panglicar; un coțcar neînsemnat sau un pezevenghi bun de luat oricând în râs; el te trage pe sfoară aproape prietenește; te minte fără să clipească dar, parcă, n-o face cu răutate, ci, doar din și cu o dezarmant de naturală dexteritate. El, micul ticălos, este doar un șmecher încă necrescut, deci aflat la început de carieră; se mulțumește cu puține avantaje și de aceea e pus doar pe ciupeală, pe mărunte chilipiruri și ciubucuri. Toate sunt „mici atenții", iar ceea ce este mic este, nu-i așa, inofensiv, este chiar simpatic și nostim. Prin urmare, cum să te superi pe asemenea „fleacuri" și „lucruri mici"? Ar însemna că ești tu însuți un om mărunt dacă te pot deranja asemenea „nimicuri". Micul ticălos, mai ales când se cere și se impune forma diminutivată – *micuțul* – pare, aproape unanim considerat a fi o formă benignă. De aceea, printre altele, tot ce-și dorește micuțul ticălos este să cadă peste el, „o pleașcă". Acesta poate chiar admite, la limită, că este *mic*; important este, totuși, ca bafta sau pleașca să fie pentru el, *mari*. În fapt, trebuie să constatăm în acest caz că are loc în conștiință, în zona incert morală a acesteia, un anumit tip de contaminare estetică. Nu urâtul, totuși, cum ne-am aștepta, cât categorii zis minore – precum mititelul, interesantul, simpaticul, nostimul, insolitul, obraznicul, uimitorul, pișicherul, măscăriciul, fanfaronul, țopârlanul, cusurgiul, fudulul, îngâmfatul, cârcotașul etc. – ajung, pe nesimțite să-l „legitimeze" pe acest ins imoral aflat în faza de debut a strălucitei sale cariere, al cărui vârf de atins și personaj de întruchipat nu este decât *marele ticălos*. De altfel,

micul și *micuțul ticălos* oferă – în multiplicitatea aparițiilor sale uneori nostime, alteori chiar drăgălașe, oricum aproape întotdeauna interesante, – un teren prielnic și chiar fertil pentru afirmarea deplină și nestânjenită a marii ticăloșii; a celei, sigur, maligne. Marii ticăloși sunt astfel cei care însămânțează mereu și mereu în tot corpusul psihismului colectiv senzația că „era" lor, a ticăloșilor, este nemuritoare; că ei sunt adevărații stăpânitori ai lumii; că ei sunt isteții și șmecherii ce pot să râdă de toți și de toate; evident, cu precădere, pot râde de „ipocriții" ce „se pretind" a fi buni și generoși, altruiști și miloși. În fond, ei pot să-și bată joc, râzând sardonic hăhăit și de „tagma filosofilor". Paradigmatică este, în acest înțeles, ignobila formulă: „Am tot vrut să evit să spun tâmpiți și... până la urmă am zis «filosofi»".

Bunul meu prieten de acum treizeci de ani citind aceste rânduri m-a întrebat dacă asemenea idei puteau fi formulate de adepții lui Hobbes sau de cei ai lui Kant. I-am răspuns că aș prefera să nu fi fost necesară o asemenea întrebare.

Tot limba și experiența sunt cele care ne ajută în căutarea portretului ticălosului. Rareori acesta este static, „încremenit" sau nu „în proiect". Dinamica vieții îi este de cel mai bun ajutor lui și nu omului cinstit. Schimbările toate câte sunt îi sunt favorabile pentru că așa, el poate susține oricând că are dreptate uitând tot ceea ce ține de context real și de interesele legitime ale celorlalți. Ticălosul se joacă, până să ajungă la destinele altora, cu uitarea celorlalți. Prin ea le amorțește vigilența și spiritul de conservare pentru ca apoi să le determine inexorabil un curs neliber al destinului. În primul rând, el manipulează nevoia omenească de a uita ceea ce e neplăcut și penibil, nedemn și vulnerabil din viața fiecăruia. Simultan,

sunt întărite și accentuate defectele comune sau cele majore: parvenitismul și lăcomia, vanitățile și invidiile, spiritul intrigant și setea de putere cu orice preț. Tocmai de aceea, ticălosul ajunge prin faptele sale – dacă acestea sunt binecunoscute altora – să fie numit nemernic sau netrebnic, adică om de nimic. Evident că, *de nimic* este *valoarea* lui, dar nemernicia înseamnă că s-a adus într-un chip lipsit de dubiu proba necinstei și a absenței oricărui sentiment al onoarei și a demnității personale. Acestea nu sunt *nimicul* în sens strict ci, nulitatea și josnicia asociate nemijlocit în sufletul moral instinctual cu sentimentul de scârbă, cel de oripilare că pot exista asemenea „lighioane" printre oameni. De fapt, Marin Preda, de pildă, chiar folosește acest anume termen atunci când într-un mic eseu definește, descriind „tipul infect" ca fiind, mai înainte de orice, „neobosit inventiv". Într-o luptă provocată de acest tip uman, infect pentru că este ticălos și ticălos pentru că este infect – strategia lui nu este să joace după reguli drepte și oneste, ci să „câștige cu orice preț". Or, inventivitatea, sau poate, să zicem, creativitatea răului a găsit o „soluție" întâlnită, știe oricine, atunci când o lighioană (dihorul în speță) este în pericol: „crearea unei atmosfere pestilențiale"... „adversarul meu a împuțit aerul". Se mai poate îndoi cineva, în acest caz, de pre-eminența pentru un timp a simțurilor inferioare asupra conștiinței morale? Nesimțirea, ca dat biologic și ca reflex psihic spontan, este „la ea acasă" atunci când se petrece un fapt, precum cel povestit de Marin Preda. Poate de aceea, și din jenă, el exclamă: „întâmplarea mea s-ar putea să nu placă". Cu certitudine, asemenea fapte nu pot trezi, în mod normal, decât rușine, dezgust și sentimentul că „ești murdărit". Dar, „crearea unei

atmosfere pestilențiale" poate fi resimțită ca atare și atunci când dezgustul este provocat, în spațiul public, de minciuna sfruntată de batjocorirea semenilor cu cel mai cras cinism, sau de disprețul manifestat față de cel slab și neajutorat. Ticălosul este întotdeauna inventiv și găsește rapid soluția infectă. Aici, omul moral este mai mereu prins pe picior greșit, este surprins și apare descumpănit. Dezamăgirea nu-i departe de asemenea stări, iar ticălosul este tot el, primul, cel care folosește pentru interes propriu și dezorientarea și dezamăgirea celorlalți. El este mereu victoriosul, numai finalmente lipsit de glorie, ivit pe înfrângeri în serie, niciodată încă ale lui. Din păcate, demascarea în formă exemplară, fără replică sau putință de tăgadă, este mult prea rară în orizontul psihologiei publice. Ticălosul știe asta și evită cu iscusință, uneori în ultimul moment, „punerea sa la zid" de cei îndreptățiți s-o facă.

Și pentru că aceste rânduri au fost așternute pe hârtie în al șaselea an al înstăpânirii ultimului stalinist al Europei, dar *și* pentru că textul primește o simbolistică ce rimează, în timp, analogic, redăm cele mai importante pasaje ale eseului moral al lui Preda: [„În grupul nostru, pe câmp, era un băiat care tot timpul îi trântea pe ceilalți. Eu îmi dădeam seama că alții erau mult mai tari decât el, și chiar eu însumi, dar nu înțelegeam de ce se lăsau. Chiar și eu mă feream de el și refuzam lupta. Până într-o zi, când prea de tot am fost provocat și n-am mai putut evita ciocnirea. Lupta a început, și toți ceilalți s-au strâns în jurul nostru. Îmi dădeam seama că era adevărat tot ceea ce știam eu. Din mișcările și felul în care se lupta adversarul meu, simțeam că în curând îl voi trânti la pământ. Am văzut însă deodată, chiar în momentul în care mă

pregăteam să-l dobor, că mișcările lui nu mai erau ale unui om care luptă. De pildă, nu mă mai ținea decât cu o mână, ca să arate celorlalți, ce? Că dacă-l dobor să poată spune că n-a luptat decât cu o mână!

Iar chipul său căpătase o expresie de paiață. Ce vroia să spună? Vroia să-i facă pe ceilalți să râdă în toiul luptei? Iar dacă l-aș fi pus jos, ce adică, să se considere că, din moment ce el se strâmba așa, rezultatul luptei nu mai avea valoare?

Mi-am dat seama într-o clipă de toate acestea, dar m-am hotărât să merg până la capăt. Atunci, însă, asemeni unei lighioane care nu știa să se apere decât într-un singur fel, eliminându-și, de pildă, conținutul intestinal, adversarul meu a împuțit aerul. Ceilalți au izbucnit în hohote de râs. Lupta a încetat. Înverșunarea mea s-a transformat în silă și rușine. Dar mai cu seamă în uimire: cum a putut el inventa un asemenea procedeu infect, într-un moment în care ar fi fost cu neputință să mai evite înfrângerea?

...Era o luptă de copii, pe un câmp plin de verdeață, idilic. Dar de atunci mi-a rămas un reflex: nu mai pot intra într-o luptă în care adversarul, la un moment dat, începe să dea semne că inventivitatea lui în a evita înfrângerea nu va ocoli nici maimuțăreala și, ... nici crearea unei atmosfere pestilențiale."]

Oricum, cuplul metaforic vulpe-arici atât de bine definit de Isaiah Berlin, trebuie întregit, pentru psihologia publică autohtonă, cu tipul *dihorului*. De altfel, în satele românești, din timpuri imemoriale, s-a întâlnit expresia „ai dihoriții", sau „ei sunt de-ai dihorului". Cu cât dihori reali, vedem tot mai puțini dintre noi în natură, cu atât, într-o invers proporționalitate ciudată, a crescut numărul dihorilor simbolici în

spațiul public. O fenomenologie simplă asupra prezenței sau absenței ticălosului nu va putea omite, cu totul, identificările – devenite clasice în științele umane, de la *Cartea facerii* și, mai ales, de la *Principele* lui Machiavelli încoace – cu leul sau ursul, cu vulpea sau ariciul, cu acvila sau șarpele, cu ghepardul sau bourul. Adaptările, viețuirile și supraviețuirile presupun și au presupus mereu fie virtuțile masculine ale forței și măreției virile, fie pe cele ale grației și blândeții feminine, fie pe cele ale vicleniei ambelor sexe. Dar dihorul? Acesta, în plus, pe lângă „crearea unei atmosfere pestilențiale" are și însușirea ferocității lacome: ucide mai mult decât vrea și poate să mănânce.

Și totuși, de unde au apărut ticăloșii? Marc Aurelian punea și el această întrebare acum 19 secole și răspundea printr-o altă interogație: „Ce este răutatea? Nimic altceva decât ceea ce ai văzut adesea" (*Către sine însuși*, Cartea a VII-a, 1). „Vedem adesea și nu ne vine să credem" ar fi o bună continuare la această înțeleaptă cugetare. Vedem și auzim, de pildă, zilnic, oameni care au „ticul" sincerității: „să fiu sincer" este astfel leitmotivul în viața lor publică. *Tâlcul* acestui apel este însă tocmai înșelarea, mințirea. Știa ce spune filosoful stoic când nota: „Ce stricat și viclean este omul care zice: sunt hotărât să mă port sincer cu tine! La ce, omule, este? Nu este nevoie să-mi spui așa ceva, ci trebuie să se vadă pe loc calitatea aceasta [a sincerității]".

Există, pentru cine știe să observe natura omenească, indicatori elementari pentru a-i depista pe ticăloșii vicleni, congenitali neonești: „sinceritatea" lor actoricească este „ca un pumnal ascuns sub mantie", în timp ce „bărbatul de treabă, sincer și cinstit se poate recunoaște, în mod neîndoielnic,

chiar după ochi" (s.n.) (*Idem*, Cartea a XI-a, 15). Tot limba înțelepțită (atentă la conținutul moral al cuvintelor) ne arată că există un *caracter negru*, când schimbător ca vremea, mereu „necredincios", când „bățos"; uneori „de fiară", alteori mimând „copilărosul"; unul „prostesc", dar alteori, „echivoc"; uneori „strengăresc" dacă este „nevoie", alteori însă „hotărât" dacă împrejurările și slăbiciunea celorlalți „cer" așa ceva; în fine, „caracterul negru" cu toate aceste atribute nu-i nimic altceva decât „caracterul tiranic", discreționar și abuziv. Astfel, ticăloșia este însoțitoarea perversă a umilinței ce nu se revoltă, a obedienței lipsite de orice demnitate și a josniciei fără de margini care-și găsește mereu scuze potrivite. Vor spune, oare, cumva ticăloșii – recrutați democratic din toate categoriile sociale și din toate profesiile – că regretă cele făcute? Greu de presupus pentru că uniți în gașca imundă a eficacității Răului își vor liniști conștiința gândind la relativitatea moralelor. Dacă sunt cultivați, nu-i de mirare să-i auzi invocându-l pe Nietzsche, evident, pe cel din *Dincolo de bine și de rău* [V, 187]; „există o morală menită să-l justifice pe autorul ei în ochii celorlalți; alta menită să-l înșenineze și să-l împace cu el însuși; alta îi servește a se crucifica și a se smeri; alta la a se răzbuna, alta la a se disimula..." Iar, dacă n-au pretenția de-a fi considerați „intelectuali" și „culți" vor zice, în cel mai bun caz, devenind deodată senini sau gravi: „lucrurile au fost mereu, așa pe la noi".

Luciditatea ne obligă să luăm aminte că, în fond, nu știm, cu adevărat, de unde vin ticăloșii, chiar dacă citim toate textele eticii universale și parcurgem toate explicațiile despre caracterul abisal al super-egoului omenesc. Aceasta nu înseamnă, totodată, că nu putem avea încredere în experiență,

chiar deloc, ci doar că aceasta poate fi, prea adesea, contrazisă brutal, fără niciun preaviz, mai ales în vremuri tulburi, neașezate. Astfel, un om, după toate aparențele și convențiile, onest, poate fi și el în stare, uneori, de o ticăloșie groaznică, aidoma nemernicului de care se feresc toți. Dar, totuși, simțim că n-am putea trăi cât de cât normal dacă acest neplăcut adevăr ajunge să ne cotropească tot sufletul și atinge performanța de a ne seca încrederea elementară în ceilalți. De altfel, ticălosul tocmai aici este inventiv și neostoit creativ, în distrugerea pe cât de eficientă, pe atât de bucuroasă a rădăcinilor altruismului și generozității, ale respectului și ale iubirii: din el, mai întâi, apoi, cu pasiune rea, din ceilalți. Pentru că distrugerea-l cuprinde și pe el, ne poate fi milă de ticălos. Pentru că spiritul distructiv se răsfrânge asupra celorlalți, oameni nevinovați, ticălosul merită disprețul și, de ce nu, chiar ura noastră. Să admitem că nu știm dacă această ură poate fi numită „sfântă" sau nu. Oricum, nu avem dreptul să nu luăm în seamnă sensul kantian al sfințeniei: „cugetul moral în luptă" al celui care acționează și în acord cu, și din respect pentru imperativul categoric. În acest anume sens, ura este și trebuie să fie necesară pentru constituirea moralei elementare. Căci, răul absolut *trebuie* urât. Aici nu încape nicio iubire. În fapt, dincolo de morala elementară nu-i decât ura pur psihologică, oarbă, încărcată de resentiment și răzbunare. Această „supă psihologică" toxică, sigur că nu este sfântă. Poate de aceea-i putem defini pe ticăloși ca fiind, ei înșiși, niște invenții mereu reușite doar ale psihologiei urii. Lor, axiologia morală le este și le va rămâne veșnic străină. Ei sunt atât de inventivi în a ocupa tot spațiul imoralității încât își adaugă încă două stări și atitudini: cinismul și

indiferența. Așa, într-adevăr, nu le mai pasă decât de ei și de vieţuirea lor abjectă.

Cine nu crede acest adevăr să-și amintească exclamația oricărui mare ticălos: „Eu pot fi *orice!* Vreți să fiu onest? Nicio problemă! Totul se rezolvă!".

2.2. Creativitatea și spontaneitatea binelui: curajul

În eseurile anterioare am îndrăznit să ne interogăm asupra creativității răului. Am plecat de la o constatare ușor de urmărit de oricine stă, din când în când, să se gândească, măcar cinci minute asupra rostului său în lume: anume că, binele înseamnă limitare, reținere, amânare a impulsurilor și dorințelor, în timp ce răul își asociază, dimpotrivă, nelimitarea, lipsa oricărei amânări și reţineri în purtarea zilnică.

Doi buni prieteni reflectând fiecare din unghiul său de vedere asupra acestei constatări au ajuns și ei la o concluzie interesantă: uneori curajul seamănă aparent *creativității rele*, dar el aparține, cu certitudine, de inepuizabila inventivitate a binelui. Le dau dreptate. Le ascult curios, argumentele.

Prietenul hobbesian crede cu putere că virtutea curajului este des întâlnită în *starea de natură*. Lucid asupra situației în care se află fiecare om, recunoaște că viața tuturor, într-o asemenea lume a violenței continue, nu poate fi decât „singuratică, săracă, urâtă, sălbatică și scurtă". Nu uită, cu mândrie nedisimulată, să-mi reamintească faptul că această idee apare în Levithan, în celebrul, atât pentru antropologie, cât și pentru etică, capitol 13. Sunt de acord cu el că într-adevăr sub pericolul permanent al morții violente chiar așa ar fi viața, dar aici se și oprește acordul dintre noi. Îi

spun că-n pomenitul capitol, Hobbes nu folosește nici cuvântul virtute și nici cel de curaj. Mai mult: în starea de natură viciile – îi replic – sunt la ele acasă, iar nevoia de *glorie*, pe care filosoful britanic o consideră a treia cauză a războiului și a neînțelegerilor, nu poate fi echivalată nicidecum cu virtutea curajului. Mă uit spre prietenul rousseauist sperând să-mi vină-n ajutor. Inteligent și blând, cum îl știu de-o viață, observă imediat că amicul nostru comun este un „hobbesian neterminat", adică „un hobbesian pe jumătate". Or, pe drept, notează el, într-adevăr, lupta pentru competiție, neîncrederea și nevoia de glorie *nu* sunt noțiuni morale și, tocmai de aceea, pentru depășirea acestora este nevoie de Stat – întemeiat pe un contract social. În schimb – intervine adeptul lui Rousseau, – putem accepta virtutea curajului la omul natural, ca impuls primar, ca instinct izvorât nu din egoism, ci din sentimental milei și al iubirii generoase de semeni: curajul e luptă pentru dreptate, irumpt din ura pentru nedreptăți ivite spontan.

Această alăturare a celor două puncte de vedere obligă la luarea în seamnă a câtorva idei simple. Prima dintre ele: curajul a avut o situație deosebită în ceea ce numim în chip curent societățile eroice. Întrebarea este următoarea: schimbările din structura social și politică a societăților ulterioare a generat un sens cu totul nou noțiunii morale în discuție? A doua idee simplă: dacă în tradiția greco-latină și cea iudeo-creștină, curajul este cu oarecare diferențe, o virtute și niciodată, în toate aceste cazuri, una marginală, atunci trebuie să vedem care sunt cele mai semnificative „atingeri", ale curajului ca virtute, cu toate celelalte virtuți.

De ce trimiterea la societățile eroice este importantă și din motive strict morale, dar și politice? Argumentul prim

ține de a primi un răspuns satisfăcător la problema: cum și-a „gestionat" relația valori morale – valori vitale, orice tip de comunitate sau de societate? În fond este vorba, întotdeauna, de a vedea ce fel de valoare are *viața însăși* pentru cei ce trăiesc înconjurați de pericole de tot felul; unele ce pot fi depășite, altele nu; unele care implică moartea iminentă, altele în care salvarea (prin luptă sau refuzul acesteia) reprezintă o alternativă la moarte. Cel de-al doilea argument se referă la faptul că, nevoia de a valoriza poziția curajului s-a reîntărit mereu și mereu și în epocile post tradiționale și post-eroice. În fapt, nicio societate nu s-a definit pe ea însăși, ca fiind *în întregime* lașă; lași pot fi doar *o parte* dintre adversarii interni; lași sunt străinii, cei din alte culturi și din alte tradiții. Înseamnă că sigur este ceva cu această constantă dacă – dincolo de deosebirile foarte mari pe care le admitem cvasi-unanim că există între aceste tipuri de societăți – totuși, curajul este unanim admirat. Se va spune – împreună cu André Comte – Sponville – „curajul este virtutea eroilor și cine nu admiră eroii?" Exact. Cine nu admiră eroii? Psihologic un singur tip uman merită amintit în acest caz: lașii invidioși și neputincioși, deci, resentimentarii. Dar, unanimul dispreț față de lași nu face decât să confirme ipoteza de mai înainte: curajul este o virtute valabilă și pentru timpuri și societăți eroice și pentru vremuri mai relativiste sau mai sceptice. Am putea da în acest caz un singur și lămuritor exemplu: cel mai hotărâtor și încrâncenat emotivist – care va susține sus și tare că toate judecățile de evaluare morală (inclusiv cele de tipul „X" este curajos sau „Y este laș") nu sunt altceva decât expresii ale unor sentimente, preferințe sau atitudini – dacă va trebui să aleagă între „curajos" și „laș",

probabil că nu va ezita prea mult să meargă la un drum, ce se anunță plin de primejdii, cu primul și nu cu al doilea personaj. O asemenea constatare ne conduce la ceva tot important pentru natura străveche a curajului: pentru fapte ce implică riscuri, avem nevoie de încredere că ne putem bizui pe celălalt în caz de nevoie, de întâmplare nenorocită, de pericol mortal. Tocmai de aceea îl admirăm pe cel care nu ne-a înșelat nici încrederea și nici așteptarea îndreptățită, legitimă. Or, aceste două caracteristici, admirația și încrederea în eroi, ne obligă să vedem dacă ele sunt circumstanțiate doar la epoca eroică sau definesc virtutea curajului și după aceea. Răspunsul la o atare interogație poate fi dat urmărind o excelentă analiză a curajului ca virtute în timpurile eroice pe care i-o datorăm lui Mac Intyre [*După virtute*].

În primul rând, ceea ce este incontestabil în societățile eroice este faptul că în acestea curajul este virtutea principală; el este important nu doar drept o calitate dominantă a indivizilor ci, înainte de toate, el este o calitate necesară pentru asigurarea existenței familiei și a comunității. De aici rezultă două consecințe: curajul este în legătură cu prietenia („curajul prietenului meu mă asigură, pe mine și pe cei ai casei, de ajutorul său; fidelitatea prietenului meu mă asigură de voința sa; fidelitatea membrilor casei mele e garanția fundamentală a unității sale. Fidelitatea e deci, virtutea fundamentală a femeii. Andromaca și Hector, Penelopa și Odiseu sunt prieteni (philos) tot așa cum sunt Ahile și Patrocle". [*După virtute*, cap. 10, ed.rom., p. 141], iar Gloria, *Kudos,* revine indivizilor care excelează în bătălie sau în competiții, în semn de recunoaștere de către familia și comunitatea sa. De asemenea, curajul, *andreia*, este lăudat pentru că omul care face ce

trebuie să facă pășește neclintit către soarta sa și către moarte; în fond, am putea spune că el „știe" că la capătul drumului îl așteaptă, fie înfrângerea, fie victoria, iar a înțelege asta, este, în sine o virtute și o componentă necesară a curajului (p. 142). Tema morții înseși este o temă centrală în societățile eroice ceea ce înseamnă a admite că viața fiecăruia e fragilă, iar omul este vulnerabil. Totodată, nimeni pe lumea aceasta nu este scutit aprioric de nenorociri, ne asigură Sofocle. Oricum, există puteri în lume pe care nu le poate controla nimeni, iar viața omenească e invadată de pasiuni care apar uneori ca forțe impersonale, alteori ca zei. Aceste forțe, precum și normele, cutumele care reglează prietenia și rudenia, formează *modele* ineluctabile; pe acestea nimeni nu le poate eluda, nici prin curaj și nici chiar prin șiretenie (Idem). Se poate pune în mod legitim întrebarea dacă într-adevăr există o simplitate a vieții în acest tip de societăți? Ce poate fi constatat, cu certitudine, este faptul că, fiecare are un rol social bine stabilit și, totodată, fiecare are o concepție despre excelențe sau virtuți. După cum știm, virtuțile sunt considerate acele calități care-i permit individului să-și împlinească rolul său. Astfel, oamenilor nu le este deloc greu să știe ce-și datorează unii altora (p. 197). Întrebarea este: tot atât de simplu este și curajul? Sunt cel puțin două argumente pentru a susține această idee. Primul: în societățile eroice, moralitatea și structura socială sunt unul și același lucru. Al doilea argument: în versiunea homerică a societăților eroice conceptul virtuții este secundar față de un rol social. Înseamnă că este apreciat drept curajos cel ce-și onorează statutul și-și duce la împlinire toate rolurile asociate acestuia. Mai înseamnă că a te confrunta cu anumite pericole și

suferințe este ceva de la sine înțeles, iar dacă nu faci ceea ce se cuvine, atunci ești dezonorat și trebuie să suporți rușinea. Oricum, onoarea este acordată de cei de rang egal și este de la sine înțeles că fără onoare un om în societățile eroice nu valorează nimic.

Trei concluzii parțiale pot fi formulate în acest context. În primul rând, indiferent de schimbările din structura socială și din mentalul colectiv, curajul este asociat categoriei eroicului: omul obișnuit trăiește și face fapte obișnuite, iar cel ce sare din obișnuit poate atinge prin sacrificiu, dăruire de sine, admirația noastră necondiționată și stima noastră infinită. În al doilea rând, în societățile în care libertatea este limitată sau suprimată brutal sau prin mijloace insidioase, se naște nevoia de curaj și de curajoși. Se înțelege că toate acestea se petrec într-un context în care lașii sunt, în fapt, la mare preț. Paradoxul constă în aceea că ei sunt prețuiți, dar nu ca lași, ci în postura lor de obedienți, de conformiști de „oameni pe linie". Oricum, ei sunt cei care, în cel mai bun caz, își liniștesc conștiința prin formule raționalizante de tipul: dacă va fi cazul să dau dovadă de bravură nu o să ezit, dar deocamdată importante sunt alte lucruri, precum legile, normele, progresul general și (evident) fericirea tuturor. În fapt, aceasta echivalează cu expedierea curajului în trecut sau cu proiectarea lui în viitor. Or, curajul când există și la cine există este întotdeauna la timpul prezent.

Tot așa cum nu-l considerăm generos pe cel care va promite că mâine sau peste doi ani va da ceva, tot astfel, nu-i creditățm ca fiind curajoși pe cei care „fac pe vitejii când e vorba să se întâmple ceva peste doi ani, dar mor de spaimă dacă se trezesc nas în nas cu o primejdie imediată". [*Mic tratat al marilor virtuți*, ed. rom., p. 61]

În al treilea rând, când se întâlnește spiritul postmodern, în componenta sa dezeroizată cu puseul posteroic, de după eliberarea din totalitarismul represiv (cazul românesc postdecembrist) atunci, lașii capătă „curaj" până într-acolo încât, cu o mare și neistovită iscusință, reușesc să-i desființeze, mai ales prin ironie, pe toți cei incontestabili bravi. Mecanismele explicative ale acestei treceri rapide – de la o lașitate *înainte* nerecunoscută la un „curaj" *acum* deculpabilizant – țin de psihologia omenească cea mai simplă, dar și cea mai abisală, în același timp: lașitatea este, întotdeauna, a *altora*, iar „curajul" ține nu de probe de bravură spontană și unanim acceptate, ci, *de ce decid eu că sunt și de ce-mi amintesc eu că am făcut.*

În emotivismul și subiectivismul moral care structurează întreaga sensibilitate umană actuală, cel puțin două fenomene generează o labilizare a semnificațiilor conferite curajului – văzut ca demnitate de-a înfrunta moartea și pericolele, deși există teama de acestea: experiențele de viață incongruente descumpănitoare și extazul comunicării impresioniste. Ambele blochează, cel puțin pentru un timp, evidențierea, *de la început*, a eroului ca erou și a lașului ca laș. Câți dintre noi ar putea să răspundă disociind între, de pildă, aceste trei înțelesuri ale virtuții curajului: „a-ți fi teamă *când* trebuie", „a-ți fi teamă *cum* trebuie" sau „a-ți fi teamă *pentru ce* trebuie" – când *tradițiile* morale prin care va fi judecat actul tău de bravură sunt, cu certitudine, atât de eterogene? Lucrurile par a fi, totuși, oarecum mai simple în ceea ce privește lașitatea. Chiar în acest climat relativist și sceptic, cel ce *se teme de toate*, este, de presupus că va primi pomenitul calificativ dezonorant. Mai trebuie însă ca *frica de toate* să fie și

cunoscută și *fricosul de orice* să apară ca atare și nu în ipostaza de cel ce se descurcă, întotdeauna și cu orice preț.

Stricto sensu însă curajul nu este numai *cunoaștere*; dovadă că avem destui intelectuali și oameni de știință lași și, nu puțini ignoranți, naivi și oameni simpli plini de bravură incontestabilă. Înseamnă că *decizia* poate fi curajoasă numai dacă ea se convertește în sacrificiu, dăruire de sine, iubire dezinteresată. Mai precis: curajului nu-i este necesară doar *cunoașterea* semnificațiilor tuturor acestor noțiuni sau stări pentru simplul motiv că el nu este în primul rând *opinie* și *judecată*, ci, *acțiune* și *risc*. În gând, mulți sunt eroi; prin decizie puțini mai și dovedesc.

Prietenul meu străvechi, cel detestat de hobbesian și prețuit de amicul rousseauist, conchide: n-ar strica deloc să vedem ce semnificație are un fapt unic, excepțional, tragic cum a fost *Baricada* din 21 Decembrie '89? Din răspuns – continuă el – nu poate lipsi un adevăr brut: acolo au fost mulți tineri curajoși… și unul singur dintre ei era *intelectual*. Istoria lașităților toxice a lumii intelectuale autohtone își găsește aici expresia ei paradigmatică. Conținutul acestei istorii nu poate fi înțeles în mod deplin fără a lua în seamă resentimentele și frustrările celor ce n-au fost curajoși la timpul oportun și în locul potrivit.

2.3. Culpabilitatea: sentiment și valoare morală

De *unde* și de la *ce* anume începe orice discuție, simțim noi, mai importantă pentru propria viață? Până să dăm un răspuns, cât de cât mulțumitor la această simplă întrebare, constatăm, mai întâi, că orice am fi (vârstnici sau tineri, bogați

sau săraci, puternici sau slabi, sănătoși sau bolnavi, frumoși sau urâți și altele asemenea) nu putem evita să nu consemnăm semnificația morală a spuselor noastre și a faptelor noastre atunci când comunicăm normal și direct cu semenii noștri. Sunt rare faptele absolut neutre din punct de vedere moral ale vieții fiecăruia dintre noi. Iată un adevăr elementar de care ne convingem relativ ușor dacă și numai dacă suntem, cât de cât, reflexivi și nu doar reactivi în clipele vieții trăite. Astfel, de pildă, la interogația de unde vin ticăloșii, cinicii și indiferenții ne-am chestionat conștiința și experiența și oricâte explicații am căutat în cărți și studii, până la urmă o dominantă și o constantă s-a ivit: perplexitatea în fața autogenerării unor asemenea fenomene, atât în istoria *mare*, cât și în istoria, inevitabil, *mică* a omului individual. Discutăm mai des despre fețele răului decât despre înfățișările binelui și ne preocupă mai tare să vedem consecințele dezastruoase în plan destinal decât cele benefice. „Nimic nou sub soare" din acest punct de vedere, dar până să formuleze stoicii o asemenea judecată înțeleaptă, au prefigurat-o în spusele lor Profeții Vechiului Testament, Ieremia, Isaia, Iezechiel: mai prudent este să ne temem de profeții rele chiar dacă ele nu se mai adeveresc, decât să credem, fără temei, că răul este biruit ușor și că binele învinge oricum.

Plecăm, prin urmare, de la viața cea largă și plină de neprevăzut – în care ne bucurăm sau suferim, suntem generoși sau egoiști, temerari sau lași, toleranți sau lipsiți de îngăduințe elementare față de ceilalți – așa cum apare aceasta în sufletul și în conștiința noastră. Dar la ce anume facem trimitere imediat pentru a ști granițele și măsurile în purtarea noastră? Cel mai adesea, intuitiv și înțelept, la un *sentiment*. La unul,

desigur, special, dar totuși, doar un sentiment: cel de *vinovăție*. Și acum, în acest caz, nu se poate să nu fim uimiți: viața omenească în succesiunea tuturor generațiilor este atât de bogată și de cuprinzătoare în evenimente și întâmplări; atât de plină și urcușuri și coborâșuri; de satisfacții și mulțumiri, – mari și importante sau mici și lipsite de un sens mai înalt, – dar și de triști și depresii, uneori, de neocolit, și, totul să se reducă la un simplu și banal sentiment? Da. În fapt, dacă radiografiem morala elementară în ipostaza sa de reper absolut, cert, indubitabil al purtării noastre – dincolo de care nu este nimic altceva decât răul și suferința, ticăloșia și abjecția, violența și intoleranța – vom putea admite că, acest sentiment aparte, – capacitatea sau dispoziția de a te simți vinovat – este parte inalienabilă, a ceea ce, de la Socrate încoace se numește simplu: *conștiință morală*. Când, acest genial etician (care a și înțeles acceptând senin moartea, să fie în total acord cu teoria sa, devenind un erou moral al umanității), vorbește de un zeu interior, de un daimon, – care *nu ne spune ce să facem*, dar care ne oprește de la a făptui *ceva rău*, – el definește culpabilitatea nu ca simplu sentiment izvorât din suflet, ci drept un indicator elementar al moralității omenești: din totdeauna și de pretutindeni. Nu putem în această viață face orice decât ceea ce este Binele stabilit de rațiune. Simultan, noi mai avem și acest indicator irațional, care înseamnă opreliște, interdicție, reținere, inhibiție spontană. Nu știm, pe deplin, de unde vine acest imbold, dar suntem într-un fel, obligați să admitem că el *trebuie* să fie activ, la momentul potrivit, pentru ca noi să putem atinge starea de moralitate. (Vasile Dem. Zamfirescu)

Peste vremi, La Bruyère, în *Caracterele* sale, surprindea atât de bine și el această condiție elementară a moralității:

„Nu există pentru om decât o singură nenorocire adevărată: *nenorocirea de a se găsi vinovat* (s.n.) și de a avea ceva să-și reproșeze". [XI, 136]

Oricine citește aceste rânduri poate gândi că aplecarea spre un asemenea înțeles străvechi acordat indicatorilor elementari ai moralității nu mai ajută la nimic și, poate că, nici nu mai este de folos, nimănui. Gândul acesta se poate develop astfel: cultura rușinii și cultura vinovăției sunt fenomene ale trecutului. Al unuia foarte îndepărtat care, grosier vorbind, acoperă epoca homerică și cea clasică. Prin extensie aceleași calificative pot fi acoperitoare, totuși, vor spune alții – și pentru morala creștină sau pentru modul de viață tradițional, în genere. Mai exact: cultura rușinii derivă în primă și ultimă instanță din puternica interiorizare a normelor stabilite de opinia publică așa încât într-o astfel de societate doar umilința și batjocura semenilor sunt resimțite ca o povară și un chin insuportabil. În ceea ce privește, pe de altă parte, cultura vinovăției, aceasta ține deja de un sistem de norme și de valori structurate într-o teorie prin care culpa este identificată ca o greșeală, un păcat, un rău.

Ce legătură au toate aceste idei cu noi, cu cei care avem, uneori, impresia că sentimentul vinovăției resimțit de omul actual nu mai are decât slabe și firave legături cu simțământul rușinii și al culpei din vremurile demult apuse? Îndrăznim să spunem că, deși semnificațiile vinei s-au schimbat, în timp, în mod incontestabil, totuși nu putem să nu observăm că noi trăim, cotidian nu într-un spațiu moral perfect coerent și omogen, ci într-un univers de tradiții morale foarte amestecate. Mai mult: fiecare asemenea tradiție aduce cu sine un înțeles aparte acordat greșelii, rușinii, învinovățirii. De pildă, cineva

poate fi, mai mult sau mai puțin conștient de faptul că este adept al perspectivei stoice și va considera că greșeala și vina vin, cel mai adesea, din grabă, din ne-judecată; cine se conduce pe sine după principii raționale va fi modest, iar pudoarea și rușinea îl vor însoți în mod firesc în viață. De asemenea, cine împărtășește opiniile că rușinea te împiedică să faci un lucru pe care legea nu-l interzice, sau că nimeni nu ajunge foarte nerușinat dintr-odată, tot de stoicism dă dovadă. Tot asemenea, dacă cineva n-are prejudecăți și false pudori despre ce anume este natural va împărtăși, fie că știe fie că nu, viziunea cinicilor clasici despre viață, iar cine disprețuiește pe oricine se jenează să manipuleze, sigur aparține tagmei cinicilor moderni. În aceeași ordine de idei, cine își conduce viața în conformitate cu morala creștină, este de presupus că judecăți precum următoarele vor fi pentru el, *adevărate*: „Căința sinceră nu este niciodată târzie", sau: „Nimeni nu trăiește fără greșeală", sau: „Cel ce se căiește este aproape nevinovat", sau: „Conștiința încărcată rareori poate fi lipsită de griji, iar cu totul liniștită nu poate fi niciodată". Dacă cineva este, să zicem, adept al eticii kantiene, atunci pentru el experiența greșelii și a remușcării depind de conștiința morală ca judecător interior și „de vocea sa teribilă". În această grilă de judecată, regretul este suferință legitimă, iar vocea conștiinței este cea care interzice orice tentativă de a reduce *greșeala* la „eroare" sau la „imprudență" sau la „prostul obicei".

Dacă vom întâlni în spațiul nostru public neomogen, platonicieni sau adepți ai mediei aristoteliene, stoici sau cinici vechi sau noi, creștini sau kantieni, nu este mai puțin adevărat că vom întâlni cu siguranță și categoria epicurienilor, a

hedoniștilor și consumeriștilor. În cazul lor multe forme ale culpei și rușinii sunt suspendate, cu atât mai mult cu cât, relaxarea din etică și sensibilitatea post-modernă s-au însoțit cu exhibiționismul, cu accentuarea ludicității vieții și cu sentimentul acut al relativității lucrurilor.

Dacă analizăm chipul în care asemenea repere morale funcționează nu ne vom mira foarte tare de caracterul destul de haotic al vieții noastre morale cotidiene. Este, în orice caz, de urmărit cum anume apelul la criteriile moralei stoice sau creștine, de pildă, intră în coliziune cu etica hedonistă și cu exhibiționismul întreținut de mass-media. Oricum, în mare măsură, confruntarea dintre aceste tradiții morale aduce în prim-plan disonanțele cognitive și morale legate de sensul acordat vinei, culpei, greșelii. Mulți dintre semenii noștri au intrat fără multă reținere într-o frenezie a suspendării oricărei forme de rușine și de jenă în purtarea lor zilnică. „Totul este permis" a primit acum aproape răstit forma: „nu sunt vinovat de nimic"! Evident că, este mult hybris și nesocotință aici. Dacă acest tip de orgoliu nemăsurat s-ar menține doar în spațiul relațiilor personale, lucrurile n-ar trezi prea multă îngrijorare, dar din moment ce nerușinarea cotropește spațiul public, atunci nu putem să fim foarte liniștiți. Când se minte fără a se depista vreo umbră de vinovăție cât de mică, când se înșeală serii succesive de concetățeni fără speranța pe-depsirii vinovaților, când se intimidează orice adversar politic prin apel la amenințări și șantaj, fără putința ca opinia publică să reacționeze cu indignare pentru că a fost, înainte, păcălită, când obrăznicia nerușinată îmbracă forme neobosit inventive, atunci nu se poate să nu ne gândim că nerușinarea este o dorință foarte puternică: de-a le nega celorlalți orice

îndreptățire. Ea este o formă brutală și vizibilă a egoismului feroce. Parafrazându-l pe Freud am putea spune: *în inconștient nerușinații sunt absolut convinși de nemurirea lor; moartea însă a celorlalți și imoralitatea celorlalți sunt două lucruri perfect accesibile înțelegerii lor ticăloase.*

Așteptăm momentul când în discuțiile din spațiul public românesc se va limpezi un adevăr străvechi: cultura noastră morală dominantă ascultă de imperativul iubirii – care ne poruncește să considerăm sfântă umanitatea din fiecare om. Dar, trebuie adăugat imediat: acest fundamental lucru nu este posibil decât dacă este *cultivată culpabilitatea*.

Nu altceva afirma sapiențial Paul Ricoeur: „A smulge culpabilitatea din existență ar fi pur și simplu totuna cu distrugerea completă a acesteia din urmă".

Deocamdată însă, de prea multe ori, în spațiul public autohton, cine este vinovat de lucruri grave și dovedite, își poate permite să clameze cu nerușinare că are întotdeauna dreptate, iar cine se poartă, pur și simplu cuviincios, cinstit și modest va fi disprețuit. Oricum, ceea ce nu suportă vinovații nerușinați este superioritatea morală a celorlalți. Să nu ne mirăm atunci că nerușinații nepedepsiți sunt un permanent pericol pentru purtătorii moralei elementare. Numai la aceștia din urmă avem cultivat un sens firesc al culpabilității.

2.4. Indiferența și cinismul

Tocmai am stabilit că ticăloșia este neobosit creativă și că omul moral rămâne mereu perplex în fața ei. Dar de unde vin ticăloșii parcă tot nu știm, niciodată, îndeajuns. Ce se întâmplă însă cu apariția persistentă în spațiul public a

indiferenților și cinilor? Există, în acest caz, un loc ușor de identificat? Mai precis: de unde apare „producția", în creștere, de oameni care au ca dominantă a felului lor de a fi nepăsarea, chiar nesimțirea față de ceilalți, semenii lor? De unde vine, adică, din ce surse se hrănește disprețul suveran al unora pentru oricine are convingeri morale elementare? Și, mai exact: ce face, de pildă, ca valori precum, altruismul și bunătatea, curajul și compasiunea, să apară, în anumite suflete, drept semne de slăbiciune, de neadaptare sau chiar de prostie?

La aceste interogații, pe cât de simple, pe atât de fundamentale, se poate răspunde printre altele, prin relativizare și bagatelizare, cum de altfel, se și petrec lucrurile adeseori. În acest context, raționamentul prescurtat ar suna cam așa: întotdeauna și în toate locurile au fost unii oameni cărora nu le-a păsat de alții, ignorându-i pe aceștia cu desăvârșire, ca și cum ei nu ar fi existat deloc; ceilalți sunt priviți ca niște obiecte: e adevărat, cam obraznic de asemănătoare lor ca înfățișare exterioară, dar, altminteri, total neinteresante din alte puncte de vedere. Desigur că un dram de adevăr al vieții conține o atare apreciere, căci, dacă ne gândim bine, într-adevăr, unii dintre ceilalți ne atrag, în timp ce pe alții îi respingem în mod spontan, iar o categorie aparte va fi alcătuită din cei ce ne vor rămâne indiferenți. Importantă nu este, prin urmare, într-o societate sau comunitate, o nepăsare sau alta, niciun dispreț ocazional al unui individ oarecare sau dezinterese firești ale oamenilor față de lucruri realmente lipsite de importanță și valoare ci, indiferența ca stare generală, ca stare ce tinde să se autoreproducă și la care participă un număr semnificativ de persoane. Și încă ceva: indiferența unora devine punct de plecare pentru destinul nenorocit al altora.

În complicațiile și opacizările vieții, indiferența capătă ușor toate formele necuviinței – ca sinteză a mai multor vicii, – așa cum o definește pe aceasta din urmă La Bruyère în *Caracterele*: „ca înfumurare prostească, ca necunoaștere a îndatoririlor, ca trândăvie, tâmpenie, ca distracție cinică, ca dispreț al celorlalți și ca invidie" [XI, 8]. Căci, indiferentul nu-i ia în seamă pe ceilalți, dar poate avea în același timp toate defectele acestora. Oricum, este fapt de observație curentă că indiferentul nu va fi atins de nicio calitate a celor pe care *nu-i vede* pentru că, pentru el, *ei nu există*. Ce poate fi mai groaznic decât să fi lovit de mari nenorociri și să nu vezi în jur decât necuviința indiferenței?

Aceasta este, într-un cuvânt, ecuația de bază a psihologiei umane dintotdeauna și de pretutindeni. Dar, știm bine acum – dat fiind faptul că, morala nu este despre cum suntem și cum trăim, ci despre cum ar trebui să trăim, – că nu putem să rămânem doar la acest nivel al înțelegerii indiferenței. Simplu spus, morala elementară primește conținut prin norme trans-individuale prin care noi participăm la valori – cum ar fi onestitatea și loialitatea, iubirea și iertarea, prietenia și curajul; grija și respectul. În toate aceste cazuri indiferența față de ceilalți contează într-un sens foarte clar și precis al termenului: e vorba de acea nepăsare grea, uneori vecină cu nesimțirea, care se „traduce" în nefericire, în forme diverse de manifestare ale suferinței și deznădejdii, în simțământul nerecunoștinței, al trădării sau, deloc la sfârșit, în sentimentul că ești, ca ființă umană pur și simplu, desființat, redus la zero. Formula înțeleaptă din limbajul moral comun – „indiferența ucide" – tocmai un atare conținut plin de înțelesuri grave, semnalează. Cineva, de exemplu, ar trebui să fie plin

de căldură și înțelegere omenească, dar el alege să „nu vadă" și să nu audă această solicitare; cineva ar trebui să fie curajos și demn în atitudine, dar preferă să tacă și să-l lase pe celălalt „să cadă", să fie neputincios și deznădăjduit în continuare; cineva ar trebui să dea dovadă de blândețe, dar alege să „nu se implice emoțional"; cineva ar trebui să facă un efort să se imagineze în locul altcuiva, dar găsește că „nu merită efortul". Iată forme de indiferență întâlnite în mod curent de când există umanitate pe Pământ.

Întrebarea rămâne: la ce fel de indiferență ne gândim când o considerăm pe aceasta repugnabilă? În niciun caz la cea propusă și promovată cu asiduitate în modelul stoic de moralitate. Apatia stoică reprezintă o condiție pentru atingerea înțelepciunii, a stării de seninătate a spiritului și de liniște a sufletului: cine ascultă rațiunea ordonatoare a Universului și înțelege necesitatea lucrurilor supunându-se rămâne indiferent față de tot ceea ce ar distruge armonia lumii. Indiferența în acest anume înțeles înseamnă înlăturarea afectelor, a pasiunilor haotice, nefolositoare și distructive în favoarea judecății raționale; aceasta este și trebuie să fie *nepăsătoare*, la cerințele lipsite ale temei: să dorești să fii nemuritor, să vrei ceea ce nu este necesar, și să crezi, de pildă, că faima, banii, averea și norocul durează etern dincolo de limitele obișnuite ale vieții individuale. Prin urmare, indiferența în acest înțeles are un conținut moral și nu se confundă cu nepăsarea psihologică ordinară, cu lipsa de interes pentru ceilalți din motive pur egoiste, cu absența sentimentului de solidaritate față de semenii aflați în nevoie, cu suprimarea milei față de cel sau cea în suferință, sau cu lipsa de grijă față de cei neajutorați sau dezavantajați de soartă. De altfel, Marc Aurelian,

în *Către sine*, n-a obosit să repete că această formă de indiferență este sinonimă cu reținerea, cu prudența, și cu tăria caracterului. El obișnuia să spună că omul nu trebuie să lucreze „la întâmplare", adică fără să aibă în vedere mereu binele ca scop: „îndreaptă scopul tău final numai și numai la *binele public*" (Cartea a XII-a, 20). Filosoful stoic roman nu ezita să spună răspicat că „tăria de a duce o viață fericită" își are temelia chiar în sufletul omului de caracter: „*puterea aceasta* [morală] *are dreptul să se arate nepăsătoare numai față de lucruri într-adevăr indiferente* (s.n.) (Cartea a XI-a, 16). Mai mult, parcă dorind să accentueze sensul esențialmente etic al detașării și indiferenței stoice, el afirmă: „Nu te dezgusta, nu lăsa să-ți scadă zelul și curajul, dacă nu reușești pe deplin să îndeplinești toate proiectele tale..." (Cartea a V-a, 9). În fine, drumul spre indiferența și apatia stoică presupune scoaterea la iveală în persoana omului moral a unui set de calități ce stau în puterea omenească: „fii deschis, onest, harnic, nelacom după plăceri; mulțumit cu destinul tău, cumpătat, binevoitor, generos, simplu, serios și mărinimos" (Cartea a V-a, 5).

În aceeași ordine de idei, nici sensul indiferenței din filosofia cinicilor clasici nu-l avem în vedere atunci când afirmăm că există în societatea actuală o îngrijorătoare prezență a atitudinilor de indiferență și cinism manifestate în spațiul public. Nu mai reprezintă, mai ales, după apariția cărții lui Peter Sloterdijke, *Critica rațiunii cinice*, un secret faptul că noi putem aprecia ca fiind întru totul moralmente acceptabil profilul cinicului antic, pe de o parte, și, pe de altă parte, ca toxic și periculos cinismul modern. În fond, dacă forma veche de cinism este compatibilă cu ideea de moralitate – viață

dusă în conformitate cu ceea ce este natural, adică un comportament firesc, simplu, modest, franc și transparent, optimism bazat pe cunoaștere și pe o viață activă sustrasă prejudecăților și convențiilor artificiale – noile forme de cinism – din timpurile în care, viața s-a artificializat infinit mai mult decât își puteau imagina cinicii clasici, – sunt perfect acordate la un sens, mai degrabă psihologic, al indiferenței și detașării și nu la unul moral. Într-un fel, cauzele profunde ale cinismului actual nu sunt deloc străine nici de excesul de individualism promovat de ideologia obtuză „a pieței libere care reglează tot", în care singura responsabilitate, în afaceri și în viață, văzută tot ca o afacere, ar fi doar obținerea profitului; nici de lăcomia dezlănțuită după ieșirea din epoca penuriei; nici de îmbogățirea fără temei legal a unora și sărăcia acceptată și statuată prin lege a altora; nici de anomia în care cel mai bine se simt „penalii" care n-ajung aproape niciodată să fie judecați; nici de invidia devenită adevărată instituție cât timp regulile câștigului și ale succesului sunt stabilite ad-hoc; nici de sentimentul de neputință generat de impredictibilitatea comportamentului instituțiilor statului corupt; nici de obscenitatea scenei publice, care „sancționează premial" grosolănia și vulgaritatea, spiritul primar agresiv, impostura fudulă, aroganța ciocoiască și vanitățile fanariote renăscute; nici de neîncrederea și suspiciunea în legi și oamenii justiției câtă vreme „totul se poate aranja" altundeva și altcumva; nici, mai ales, de uimirea perplexă a oamenilor cinstiți că viața onestă, dusă în modestie și cumpătare după reguli simple și clare, ce n-au nevoie să fie reinventate, nu valorează nimic pe lângă un ticălos isteț, pe lângă un viclean înrăit, dar de succes, pe lângă un ins lipsit de cuvânt și de

onoare care, inventează fără jenă și restricții infinite forme de abjecție în orice situație de viață. De aici, din acest spațiu vin cinicii și indiferenții zilei de azi. Ei sunt noii tirani, adesea nevăzuți și nerecunoscuți ca atare, ai democrației imature și fragilizate. Ei reprezintă cu succes disprețul față de cei care nu sunt aidoma lor, iar tuturor ei le opun nepăsarea, neimplicarea, indiferența cea mai crasă; ei pot fi demagogi și populiști pentru că acestea sunt profitabile; ei pot fi și servili la nevoie față de mai marii zilei pentru că oricum aceștia pot fi atunci sau după aceea „coborâți" prin ridiculizare; ei sunt cei care nu critică puterea, și nici nu se revoltă precum cinicii antici, pentru abuzurile ei; ei sunt, în genere, indivizi mediu sau superior educați care au conștientizat relativismul și inconsistența valorică din societate, dar care, găsesc că „nu merită" să fie părtași la forme active de viață socială și politică; ei dinamitează în fond, însăși bazele conștiinței democratice necrezând în forța intrinsecă a „masei democratice moderne", care are o tendință benefică spre *adunare* pentru a câștiga forță și legitimitate; în schimb, cinicii moderni se simt bine în „masele de adunătură" (după expresia lui Canetti), irațională și capricioase, exhibiționiste și fluide, ce pot fi ușor manipulate.

Mai nou, cinicii cultivați, provenind din medii intelectuale, nu cultivă în public luciditatea brutală. Cel puțin nu în spațiul autohton. Tocmai de aceea, deși îi disprețuiesc inclusiv pe cei care cred în vorbele lor, nu arată acest lucru și preferă să-i instrumenteze pe ceilalți după reguli seci și reci stabilite de intelect. Pentru așa ceva, oportunismul le stă la îndemână cu toate strategiile străvechi. Iar oricum capacitatea lor de a simula și de a înșela nu trebuie să fie, niciodată, subestimată chiar dacă, uneori se declară obosiți și dezamăgiți.

Indiferența și cinismul sunt adeseori în compoziția lor psihologică și morală frați buni ai nihilismului dintotdeauna; căci, dacă nihilistă este voința de a exista fără norme, principii și reguli sau de a acționa fără interdicții, atunci, pentru că „tot ți-e egal ce se petrece cu ei" nu strică deloc, de pildă, „să experimenteze" cruzimea, sau, de ce nu, jocul pur cu soarta celorlalți; dacă tot n-are importanță și dacă ei sunt, oricum, lipsiți de orice valoare. În fond, în nihilismul activ, cel dornic să-și arate fețele tăcerii sale criminale, se vede cel mai bine, că uneori ar fi de preferat să te confrunți cu o ură identificabilă decât cu o indiferență cinică totală. Două cunoscute propoziții consemnează brutal acest adevăr. Mai întâi este vorba de îndemnul dantesc. „Abandonează aici orice speranță" și în al doilea rând de „evanghelia" nihilistă a trupelor SS: „Aici nu există nici un *de ce*!"

Într-adevăr, pentru indiferența criminală, orice *de ce* – spus de orice nevinovat în fața călăului său – pur și simplu, *nu poate exista*. Întrebarea este desființată, aruncată în neant. Și interogația nu poate exista pentru că inocentul a fost „ucis", mai întâi, în mintea celui care l-a condamnat – fără să-și pună problema: *de ce* ființe umane trebuie să omoare alte ființe umane? În fapt, celor sortiți pieirii li s-au luat, printr-o perversă operație de ordin mintal, toate atributele umanității. După aceea, indiferența în fața „păduchilor" sau „viermilor" nu mai pare, în ochii lor, deloc condamnabilă. Căci, asemenea „arătări" n-ar trebui să existe oricum, dacă și natura poate fi imaginată și fără ele. În acest fel, în lagărele morții s-a ajuns să se decreteze prin instalarea indiferenței absolute că *acolo* „nu există nici un *de ce*!" Și totuși, cum a fost posibil să fie suprimată orice interogație de acest tip și prin aceasta, să fie astfel, aneantizată orice morală elementară? Elie Wiesel – și

alături de el, în cărți sau mărturii, supraviețuitori precum Oliver Lustig, Liviu Beris, Matei Gall sau Norman Manea – a (au) găsit explicația fundamentală: „*opusul iubirii nu este ura, este indiferența*".

În fine, atunci când tinerii vădesc în chip constant atitudini de indiferență contaminate cu cinism folosind expresia *whatever* – „ce-o fi o fi", acest fapt semnalează și o anumită derută, o lăsare pe seama hazardului și o neîncredere în forța unei alegeri morale, ce solicită timp, voință, răbdare și cumpătare. Or, moralitatea elementară într-un spațiu public poate funcționa numai dacă cinismul și indiferența sunt dezactivate într-un mod aproape natural. Astfel, cine-i moral activ va fi lăudat, iar omul va fi cunoscut prin această lumină, iar cine-i nepăsător și rece, nesimțit, rafinat sau grobian, față de ceilalți va fi măcar mustrat și acest lucru se va cunoaște și el. În fapt, toxicitatea imoralității iradiante a cinismului și indiferenței vine din „falsa conștiință luminată" pe care aceasta o conține.

Amicul hobbesian agreează fără nicio rezervă o asemenea concluzie cu iz pedagogic, în timp ce, prietenul meu kantian adaugă: „numai așa se păstrează o șansă și pentru respectul de sine". Cum eu însumi aplic și-n acest caz *testul R.C.*, constat că pot să fiu de acord, în sfârșit, cu amândoi.

2.5. Fețele servilității

În eseurile de până acum ne-a preocupat, în chip mărturisit, tema genezei binelui și a răului. Pare și este o temă grea și, de ce nu, una aproape imposibil de a fi atinsă, în câteva pagini, în central ei vital: natura moralității

elementare, adică, surprinderea începutului simțirii etice a fiecărei ființe omenești. În fond, aproape nimic nu este mai dificil pentru intelect decât să se interogheze asupra originilor unui fenomen: de *unde* vine cinstea sau ipocrizia, bunătatea sau egoismul, altruismul sau indiferența, curajul sau lașitatea, fidelitatea sau trădarea, generozitatea sau invidia, demnitatea sau umilința servilă.

Totodată, am convenit că morala este și creație nu numai sentiment și instinct natural, dar o creație aparte, una cu dublă deschidere: pe de o parte, spre bine prin efort și bunăvoință, dar și, pe de altă parte, spre rău, prin acea imaginație care este mai tare decât orice inhibiție și prin acea inventivitate infectă care suprimă orice rușine și orice simțământ al vinovăției.

Aflat la acest punct, prietenul hobbesian mă avertizează să nu uit ceva extrem de simplu, anume că, *starea de supunere*, de pildă, nu implică neapărat o formă de inventivitate, mai mult sau mai puțin sofisticată. Mulți oameni – spune el –sunt obedienți și ascultători doar din frică. Teama le cuprinde întreaga simțire și le paralizează orice undă de voință.

Nu mă mir deloc că fascinatul de *Leviathan* se gândește la locul ocupat de frică în viață. Știu că moralitatea se obține trudnic. Mai știu că, oricine meditează asupra condițiilor elementare ale moralității nu poate „sări" peste omniprezenta frică: de pericole și primejdii de suferințe diverse. Poate tocmai de aceea, el se simte obligat să adauge: – De teama morții violente oamenii vor accepta, ca o instanță, precum Statul, să le *impună*, prin forță, anumite restricții. Creativitatea în acest caz este a Statului care imaginează pedeapsa, iar atitudinea individului care vrea să se sustragă, este cu certitudine,

un semn al răului; rezultă că supunerea este *bună* și revolta, refuzul, nesupunea nu pot fi decât rele.

Celălalt prieten, rousseauistul nu se dezminte în crezul său profund și afirmă răspicat că moralitatea și supunerea necondiționată, adică obediența umilitoare și nedemnă, sunt două lucruri complet opuse; cine supune discreționar o altă ființă nu este și nu poate fi nici liber și nici moral. Mai mult, spune adeptul ideii generoase că omul este bun de la natură – nu există cu adevărat libertate acolo unde nu sunt legi sau unde cineva se consideră pe sine deasupra legilor. După care conchide invocând celebra și cunoscuta formulă: un om liber se supune, dar nu ca o *slugă*; el are conducători, nu stăpâni.

Evident că au dreptate ambii mei prieteni, dar este vorba de acea dreptate care seamănă cu situația dramei dintotdeauna și de pretutindeni. În fond, se știe că, în orice dramă autentică fiecare se simte îndreptățit și tocmai pentru aceea, aceasta ființează și se întreține. Pentru cazul nostrum, *mutatis mutandis*, rezultă că, pe de o parte, avem motive să credem că supunerea e necesară și bună, dar și că, pe de altă parte, orice formă de obedienț reprezintă tot ceea ce este mai detestabil și mai ignobil la un om adevărat.

Oricum însă, există – în discuțiile din majoritatea doctrinelor etice – un punct de convergență asupra semnificației strict morale a supunerii, a submisivității, a obedienței. În acest sens, să notăm, mai întâi de toate că este exclusă din capul locului acel fel de ascultare pe care-o solicită de la noi *legea morală*. În fapt, acest tip de subordonare nu implică deloc viața umilă și servilă; din contră, numai pentru că suntem în stare să ne înălțăm dincolo de egoism, dincolo de înclinații, dorințe și pasiuni pe cât de mărginite pe atât de

haotice – care au efect negativ, în timp, atât asupra noastră, cât și asupra semenilor noștri – noi reușim să fim realmente liberi. Se înțelege că, tocmai de aceea, spunem că suntem persoane verticale și nu niște ființe inferioare „una cu pământul", pentru că izbutim să vedem cerul valorilor morale în care locuiesc libertatea și egalitatea, demnitatea și fericirea și, deloc la sfârșit, *curajul* de a înfrunta viața: neîndoit sau frânt, cel mai adesea, învins dinainte de orice luptă, de orice opoziție și de orice forțe străine, nivelatoare, degradante. Prin urmare, supusul neliber este cel ce nu gândește singur, este cel ce n-are voință proprie, este cel veșnic neputincios în a se desprinde de „ce spun ceilalți" și de „ce fac ceilalți" – superiorii lui, în fond, întotdeauna stăpânii lui absoluți. Servilul alege fără crâcnire dependența pentru că nu poate sau nu are exercițiul gândirii independente și cel al acțiunii cât de cât libere; el privește viața pasiv sau chiar inert; n-are încredere în sine, pentru că sinele său este chircit, se mulează pe situație și capătă parcă „linia" acesteia – *plecăciunea orizontală*; servilul cuprins de febra aprobării continue privește îndeobște de jos în sus spre stăpân, cerșindu-i chiar și îngăduința de-a exista; el nu-și „formează judecata și caracterul" cum este normal pentru cel preocupat de moralitate și progres al propriei persoane, ci este doar atent la opinia și umorile celui de care depinde: acestea sunt cu adevărat singurele lui repere „certe", iar, dacă stăpânul și le schimbă și le modifică și el cu o repeziciune uluitoare. Profilul servilității este incomplet dacă nu luăm în seamă asentimentul la starea și condiția de supus. La limită sclavul poate face tot ce-i cere stăpânul său fără să-l aprobe totuși, cu mai mult sau mai puțin entuziasm pe acesta; valetul, la fel, ar putea să

urmeze toate instrucțiunile stăpânului său și cu toate acestea să păstreze în suflet o rezervă critică; după cum orice om, implicat într-o ierarhie profesională sau într-o ordine publică se poate struni să nu devină supus docil.

Dar totuși, de unde vine servilitatea și de ce o considerăm încă un defect grav, chiar un viciu moral cuibărit în multe suflete și activ – din păcate, până la exasperare – în sfera publică? A jucat și mai joacă în societatea românească servilitatea, în cele două forme principale (involuntară și voluntară) un rol oarecare după valurile proceselor de modernizare și democratizare din ultimul secol și jumătate? Sunt oare societățile democrațiilor liberale mature total imunizate față de obediențe periculoase, față de submisivități mai mult sau mai puțin insidioase ivite atât în spațiul public cât și cel privat?

Iată câteva întrebări ce-și așteaptă un răspuns în grilă etică în primă și ultimă instanță. În fond, dacă democrația este un ideal moral-politic de societate în cuprinsul căruia emanciparea omului de orice formă de servitute reprezintă un proiect veșnic viu al modernității – pentru a utiliza expresia lui Habermas – înseamnă că, omul servil, individul umil, ființa dispusă mereu la supunere și ascultare oarbă n-ar trebui să trezească decât respingere din partea instituțiilor statului și dispreț în opinia public. Așa se petrec cu adevărat lucrurile? Ne este teamă că nu!

Cel mai simplu și mai comod ar fi să pasăm „vina" asupra *naturii umane* predispusă – știm acum acest adevăr după Holocaust și după experimental lui Stanley Milgram – mai degrabă la ascultare și supunere în fața ordinului ierarhic decât la milă, iubire și judecată independentă. Este clar că

această explicație dată servilității ne lasă în mare măsură descumpăniți, dar un răspuns de principiu există totuși: chiar dacă cei mai mulți dintre noi (65 %) ascultă și execută până la capăt un ordin, societatea democratică de după episoadele catastrofice și tragic absurd ale ultimului secol încurajează programatic totuși legalitatea și raționalitatea acțiunilor, prudența și înțelepciunea, spiritul de dreptate și blândețea, curajul și jertfa pentru binele public, mila și iertarea. Or, toate aceste valori n-au nimic de-a face cu servilismul grosolan sau sofisticat, cu slugărnicia în bogatele ei fețe. Orice observație ne arată că slugarnicul ocolește legea ascultând doar de protectorul său; prudența la el devine lașitate: spiritul de dreptate este în cazul lui suprimat în favoarea „dreptății stăpânului", iar blândețea-i este străină, la fel și compasiunea sau misericordia – virtutea iertării. În sufletul lui, toate acestea n-au loc și nici el n-are starea propice acceptării lor.

Pe de altă parte, cu certitudine, explicațiile și interpretările sociologice și psihologice asupra servilității ne developează infinitele chipuri purtate de sufletul slugoiului dintotdeauna sau dintr-o societate particulară. Astfel, de pildă, deloc întâmplător, Aristotel vorbește despre „suflet de sclav", iar Teofrast, când descrie cele treizeci de *caractere*, începe cu *prefăcutul* și *lingușitorul* – două atribute indubitabile ale servilității eterne. De asemenea, La Boétie, în *Discurs asupra servituții voluntare*, notează că stă în natura servilului să fie „*bănuitor* față de cel care-l iubește și *umil* față de cel care-l înșală". Oricum, frica de a pierde încrederea conducătorului și lingușirea sunt mobiluri și tehnici mereu prezente în atitudinile celor umili, docili, supuși. În fapt, înclinațiile servile pleacă de la sentimentul de autoconservare și de

siguranță a vieții (și a postului), iar slugarnicul crede, cu tărie, că orice succes al său în acest domeniu îl datorează doar lingușelii îndelung și meșteșugit practicate. În aceeași ordine de idei, La Bruyère, în *Caracterele* sale, observa că există o ambivalență a lacheilor: pe de o parte, total servili față de stăpâni și pe de altă parte, disprețuitori și dacă pot, chiar tiranici față de cei dependenți (ca și ei, dar asta uită) de interesele sau capriciile patronilor lor. Totodată, acest portret nu este cât de cât conturat dacă nu evidențiem și alte trăsături, cum ar fi de pildă, cea semnalată de Hegel: „pentru valet nu există om mare; aceasta nu pentru că omul mare nu este într-adevăr mare ci, pentru că valetul este tot valet".

Dar poate că, semnificative considerații morale avem despre servilitate dacă ne gândim la ea prin prisma unei sociologii a resentimentului și a unei psihologii a parvenitismului. Din această perspectivă merită măcar să fie amintite câteva fapte. Astfel, este oare, lipsit de relevanță că primul roman românesc este dedicat tocmai temei ciocoismului? Putem să definim ciocoismul autohton ca o formă întru total specifică de amestec între elemente precum: parvenitism lipsit de orice scrupul, mitocănie agresivă și vicleană, slugărnicie fără de margini și nerușinare ticăloasă? De asemenea, putem oare să eludăm cu nonșalanță imensul rezervor de dependențe toxice din mentalul colectiv autohton în care s-au conservat deprinderi de tip fanariot? Putem oare să ne facem că uităm nedezvoltarea noastră civilizatorică omițând date brute consemnate de Enciclopedia României (vol. III) când izbucnea Războiul al II-lea Mondial? De pildă, pentru a da doar acest exemplu, sigur că, într-o radiografie lărgită a societății românești, inclusiv a sfertului de veac ceaușist,

ocupă un loc și această evidență de ordin social și economic: în 1938 la o populație totală de 18 milioane de locuitori din care, cea activă era de 10 milioane persoane: „pe cont propriu (patroni)" erau trei milioane și 300 de mii, salariați – un milion; „independenți" (proprietari de bunuri, rentieri, pensionari) erau 200 mii; liber profesioniști numai 42 mii, iar servitori (slugi), cca 300 mii persoane.

Tabloul nu este complet și nici întru total lămuritor dacă nu-i adăugăm și pe cei aproape un milion de muncitori agricoli și forestieri zilieri, și, de asemenea, pe cei patru milioane și 600 de mii de „auxiliari", adică pe acei membrii ai familiilor de țărani sau ai micilor comercianți ambulanți, care nu aveau răspunderea unei întreprinderi pe cont propriu, dar care-l ajutau pe capul familiei în exercitarea muncii sale. Un calcul simplu și sec sună astfel: numărul *dependenților* economici (aproape 60% din populația activă) este precumpănitor față de cel al *independenților*, adică al celor care au o libertate economică dată de o întreprindere, de o profesie sau de un salariu. Cifrele reci sunt și mai revelatoare dacă ne raportăm la populația totală unde intră, evident, toți copiii și bătrânii și toți dezavantajații fizici și psihici: doar al cincilea om avea un statut asociat ideii de *independență* materială și socială.

Oricine meditează la aceste realități greu de contestat se va gândi probabil și la suportul existențial al servilității românești, la modul în care s-a convertit „sociologia" dependenței și a penuriei într-o „psihologie" a aservirii și acceptării iraționale a unui Conducător, a unui Stăpân.

Deprinderile mentale și de putere ale servilității nu s-au statornicit nicăieri, și, prin urmare, nici la noi, într-un an sau

doi; ele-și au, cu certitudine, o istorie „bogată" în mecanisme de psihologia și sociologia supunerii, a ascultării, a acceptării obediente a ierarhiilor sacrosante; a generării libere a sentimentelor de invidie și de ură față de cei avuți, dar și de râvnire spre puterea și influența pe care o au cei înainte contestați, devalorizați, urâți și disprețuiți. Nenumărate expresii depun mărturie pentru atitudini ambivalente sau compensatorii, ori chiar pentru sentimente valorice de legitimare „morală" a stării de servitute: „Capul plecat sabia nu-l taie!"; „Vorba dulce (lingușitoare) mult aduce"; sau, de-a dreptul „Stăpânul are întotdeauna dreptate". Nu este deloc lipsită de adevăr și finețe a observației nici formula verbală ce consemnează statutul parveniților, servili până ieri, tiranici de azi înainte, de când au obținut invidiata putere și avere: „Să n-ajungi să fii slugă la cine n-a avut niciodată!".

Prietenul kantian vrea să încheie el aceste succinte considerații: Dacă – spune el – vrem să înțelegem de ce România a fost o excepție printre celelalte țări acum 20 de ani, printr-un decembrie sângeros, atunci trebuie să dezvelim cu luciditate și responsabilitate vălul lanțurilor de servilism, de submisivitate, de umilitate și de obediență slugarnică din țesătura întregii psihologii publice autohtone. Să nu uităm că *fețele tăcerii* s-au însoțit cu *fețele servilității*. Dar asta nu înseamnă că, acum, fețele vorbirii incontinente vor aduce de la sine verticalitatea morală, și privirea demnă a omului independent!

Prietenul străvechi – ce a avut privilegiul să-l cunoască pe Stanley Milgram și să-și gândească teza de doctorat îndrumat de acesta – spune: – Nu vreau neapărat să am ultimul

cuvânt, dar nici nu pot să nu observ ceva, poate, important, anume că, avem ca țară, o combinație deloc de invidiat, între o istorie bogată în satrapi, dar săracă în tradiție democratică. Avem, din păcate, o alianță perversă între o orientare morală pseudoteleologică („Până treci puntea te faci frate și cu Dracu") marcată de cascade de ambiguități („Nici usturoi n-a mâncat, nici gura nu-i miroase"), saturată insidios cu un egoism resentimentar cinic („Să moară capra vecinului") cu multiple posibilități de participare pasivă prin autodecepție la rău, la cel izvorât din submisivitate. Deocamdată – conchide el – din întunecări obediente s-a ieșit numai prin eliberări explozive.

2.6. Răbdarea activă

Dacă ar fi să aplicăm un chestionar simplu omului de azi, unul referitor la tabloul virtuților morale, n-am fi, probabil, deloc surprinși dacă nu vom regăsi *răbdarea* printre opțiunile contemporanilor noștri. Aceasta pe de o parte. Pe de altă parte, de ce nu mai este prețuită răbdarea i se pare, oricui, a fi ceva aproape de la sine înțeles, într-un timp al impacienței generalizate și a nerăbdării cronicizate. Aceasta și este, printre altele, prima explicație care stă la îndemâna celor ce se încred spontan în valabilitatea simțului comun. Putem oare însă să rămânem doar la cheremul acestei instanțe, numai invocând motivul că ea s-a dovedit, adesea, corectă și utilă până într-atât încât o numim *bun simț*? Oricum mai este ceva important de semnalat când ne raportăm la acest *simț* pe care-l calificăm drept *bun*. Astfel, cei ce n-au dubii consistente, cu privire la însușirea nemijlocit adevărată

a opiniilor izvorâte din bunul simț, nu vor totuși, să rămână numai încrezători în intuiție. Ei știu că intuițiile pot fi, în genere, contestate. Tocmai de aceea vor spune, din păcate, cu destul de multă ușurință, că „așa se întâmplă în realitate". Prin urmare, dacă aplicăm un chestionar privind virtuțile iar răbdarea n-a fost aleasă, atunci înseamnă că avem de-a face cu un *adevăr* referitor la societatea și la timpul nostru. Or, acesta nu poate fi nici contestat și nici neglijat. Se merge cu raționamentul mai departe: rezultă că bunul nostru simț n-a fost numai intuitiv corect ci, mai mult, el a fost și confirmat de o cercetare obiectivă, rece, neutrală, într-un cuvânt, *științifică*.

Desigur că, ajunși aici cu explicația, nu putem decât să o acceptăm ca atare. Dar, nimeni nu ne poate opri gândirea definitiv, aici. Motivul este simplu și fundamental: judecățile de constatare – în cazul nostru, răbdarea nu este aleasă în tabloul virtuților – se aplică la *ceea ce este* și nu *la ceea ce trebuie* sau *ar trebui să fie*. Într-adevăr, așa este: sociologia și psihologia morală ne consemnează un adevăr al faptelor, anume că, oamenii de azi, în imensa lor majoritate, sunt dispuși, de exemplu, să valorizeze *onestitatea, mila, toleranța, prudența*, chiar *generozitatea* și *înțelepciunea*, drept niște virtuți, dar, tot atât de cert este că, aceleași ființe nu găsesc motive la fel de întemeiate pentru a include în aceeași categorie *și* răbdarea. Raționamentul poate continua astfel: dacă răbdarea nu intră printre virtuțile *reale*, înseamnă că există motive adânci și puternice pentru ca ea să nu fie numită în chip expres în acest tablou.

Întrebarea care se pune cu acuitate este următoarea: vedem că răbdarea nu este, deocamdată, o virtute, dar, avem noi, oare, temeiuri să susținem că ea ar trebui să fie sau să

devină așa ceva într-un viitor apropiat, unul cât de cât predictibil? Nouă ni se pare că da, și-n cele ce urmează vom încerca să aducem argumente în favoarea acestei idei: atât necesare cât și suficiente. Să plecăm deci, de la ceea ce reflexivitatea etică solicită fără tăgadă, anume că, gândirea aplecată câmpului moralei este, inevitabil, și-n acest caz, nu numai constatativă, descriptivă sau explicativă; ea-și are fireștile ei prelungiri *imperative*. De altfel, acest lucru este vizibil în cascada de întrebări care tulbură liniștea judecăților referitoare la fapte. Și totuși, chiar la acest nivel nu se poate să nu întrezărim sensurile mai profunde ale unui tip de scepticism tradus în perplexante constatări: „timpul n-a mai avut răbdare"; „toți suntem grăbiți"; „nimeni nu mai poate aștepta, ca altădată, senin evenimentele"; „faptele și întâmplările sunt rapide și oricum nu stau să ne aștepte pe noi"; sau, pe de-a-dreptul: „cine are prea multă răbdare să nu se mire totuși, dacă, la rândul lui, nu va fi răbdat de cei aflați într-o goană continuă să-i depășească pe alții sau să se întreacă pe ei înșiși". Câtă vreme stabilim asemenea stări de lucruri s-ar părea că totul îndeamnă la descurajare. Seria interogațiilor continuă însă într-un registru unde se poate întrezări și o nemulțumire etică: chiar nu ne putem, din când în când, opri răbdători și să vedem și o cerință imperativă nu numai una adaptativă? Să urmărim totuși raționamentul negativ în punctele sale comune. În fapt, ce sens mai poate avea răbdarea când *viteza* evenimentelor pare a fi, ea însăși, o valoare în sine („te miști repede înseamnă că ești *bun*, fără nici o altă referință) și când, în numele conformității și adaptării, contează, în mod exclusiv, ca reacția ta să fie, neapărat, imediată, să fie încărcată de eficiență și, să fie, obligatoriu încununată

de succes? Ce loc mai poate avea răbdarea în interiorul vieții noastre sufletești atâta timp cât conținutul acesteia este strivit din afară de o dinamică devoratoare? Ce semnificație morală stringentă mai poate avea răbdarea în chiar schema mentală și comportamentală distinctivă a modernității în care accentul cade mai mereu pe o împătrită revendicare nerăbdătoare? Primul dintre aceste accente ale schemei amintite: *drepturile* mele sunt tot la fel de importante ca ale oricui altcuiva, dar eu nu pot aștepta pasiv ca ele să-mi fie recunoscute și acordate; n-am motive temeinice, deci, să aștept răbdător. Al doilea: *protestul* meu este legitim din același motiv al îndreptățirii egale și al libertății „negative", neîngrădite; dar așteptarea plină de pacientă ar anula sau ar diminua forța și valoarea protestului meu; prin urmare *trebuie* să fiu nerăbdător. Al treilea: *demascarea* este considerată o activitate necesară în orice formă de gândire (critică și rațională) din societatea deschisă pentru că există mereu forțe interesate să nesocotească nevoi și drepturi inalienabile; dar demascarea trebuie să fie *aici* și *acum*, în timp ce, răbdarea implică amânarea indefinită a criticii și așteptarea, chiar umilă și supusă, a unui moment prielnic. Al patrulea: *exhibarea expresivă* a propriei persoane a devenit, în schema noastră a modernității târzii, o adevărată „instituție" de promovare și de succes, una aflată departe de orice morală a independenței autentice și a gândirii autonome; de asemenea, universului comunicațional nu poate să-i pretindă, nimeni din afară, să fie cumva răbdător, adică, să-și amâne cu „înțelepciune" mesajele pentru timpuri potrivite.

Prin urmare, o judecată concluzivă simplă cuprinde tot mai multă aderență în lumea vieții grăbite, a sensibilității

nesățioase și a voinței obsedate să nu piardă clipa: omul contemporan are *toate* motivele să fie nerăbdător și la o privire de suprafață, aproape nici o rațiune tare să se opună acestui tăvălug reprezentat de istoria accelerată. Ce mai înseamnă atunci răbdarea într-un univers al subiectivităților în care recunoaștem și tendințe de raționalizare, dar și propensiuni iraționale și mistice? Cum mai poate să locuiască răbdarea în spațiul public și în cel privat dacă haotismul și întâmplarea din viața fiecăruia structurează, mai degrabă, reacții pripite, generează nestăpânire, nemulțumire zilnică și frustrare cronică?

Și totuși, în pofida tuturor acestor stări de lucruri pot fi găsite argumente pentru răbdare ca valoare și comportament moral exemplar, deci, ca virtute. În fapt, în momentul în care, de pildă, Aristotel în *Etica Nicomahică*, definește *akrasia*, ca lipsă de stăpânire, ca slăbiciune a voinței în fața pasiunilor (cu precizarea că, nestăpânirea în materie de plăceri este mai dezonorantă decât nestăpânirea izvorâtă din mânie) și, ne-o prezintă ca o „ușă deschisă spre toate viciile", el și aidoma, cei ce i-au urmat pe această linie, ne semnalează câteva fapte extrem de importante: că nerăbdarea poate face rău fiind, adeseori, și necugetare; că nestăpânirea și actele bestiale sunt, ambele, alături de viciu, o formă a răului; că există o superioritate morală a caracterului activ al stăpânirii răbdătoare de sine; că există și o rezistență oarecum pasivă a tăriei de caracter care se traduce prin excepționala calitate de a suporta și de a îndura fără să te umilești, de a suferi fără să te lamentezi, de a fi neclintit și tare ca o stâncă bătută de valuri, cum vor spune mereu și mereu adepții stoicismului. Iar Kant exprimă aceeași idee atunci când afirmă: „umilința este

conștiința puținătății propriei valori morale în comparație cu legea". Oricum însă, răbdarea este dispoziția și obișnuința așteptării senine în care nu există plângere și văicăreală; dar aceasta nu înseamnă deloc că cel ce locuiește în propria-i viață cu această virtute va aștepta *orice*. Ce anume aștepți dă conținut răbdării ca virtute a integralității și statorniciei. Astfel, cel nedreptățit așteaptă îndreptarea lucrurilor pentru că are încredere fermă tocmai în dreptate și nu poate accepta să fie degradat și umilit de orice formă de injustiție; cel căruia i se refuză libertatea și demnitatea asociată acesteia știe să aștepte momentul eliberării, iar pentru acea clipă se pregătește veghind să nu se contamineze cumva de false libertăți și inautentice „demnități". De asemenea, cel ce lovit de nerecunoștință, de ingratitudinea semenilor, dar care are puterea de a aștepta recunoașterea fără s-o pretindă, totuși, vanitos, dă dovadă, cu siguranță, de virtutea răbdării. Putem în acest fel defini răbdarea ca fiind una din înfățișările, pe cât de reale, pe atât de discrete ale curajului: înfruntarea dârză și fără nici o ostentație a răului din lume. În fapt, răbdarea este un mod de rezistență în care atenția se îndreaptă mereu asupra calității morale a așteptării. Or, așteptările în care refuzi să participi la răul cel mare sau la ticăloșiile zise mărunte – pot îmbrăca cel puțin două forme: pe cea a bravurii blânde, dar și pe cea a curajului plin de temeritate și de risc iminent.

Ce altceva spunea La Bruyère în *Caracterele* sale? „Nici un drum nu este prea lung pentru cine merge agale și fără să se grăbească; nu există foloase prea îndepărtate pentru cel care se înarmează cu răbdare" [I, XII, 108].

Răbdarea este, de multe ori, sinonimă cu *tăcerea*. Cu precizarea însă că lângă tăcere trăiește speranța – ea însăși o

forță teribilă din moment ce moare ultima în sufletul omului. Totodată, răbdarea implică un scop, un termen final și dorința de a-l atinge. Răbdătorul are încredere calificată de ceilalți, *naivă*, că după vremuri rele și grele vin și timpuri bune și firești; el este, oricum, pregătit, iar dacă totuși aceste timpuri normale nu vin, el, personal, știe că nu are ce-și reproșa; mai mult: el are ținuta dreaptă și nobilă a omului care nu se poartă ca fiind „stăpânul lumii" ci, din contră, se comportă ca o simplă ființă omenească ce încearcă modest, în de-a-lungul unei vieți, pe cât cu putință să-și guverneze propriul destin. Nimic mai mult, dar și nimic mai puțin.

Știm bine acum, gândind la structura reactivității post-moderne că, nerăbdarea și *indiferența* sunt doi poli între care se îndreaptă mișcările sufletului. A *nu* avea răbdare, a *nu* mai avea deloc răbdare e o pulsiune primitivă a psihismului care aneantizează amânarea în vederea unor valori mai înalte. A fi indiferent, a nu te mai interesa nimic din ceea ce e sferă de preocupare a celorlalți este o reușită deplină a morții spirituale, a absenței resortului moral elementar. Pentru configurația lumii actuale, Jean Baudrillard în *L'autre par lui-même* (1987) sesizează însă că sursele indiferenței și nerăbdării subzistă în chiar raportul instituit între *subiect* și *obiect*: „pasiunea subiectului este să devină liber, autonom, responsabil, diferit. Obiectul, în schimb, are pasiunea indiferenței. Pasiuni diferențiale, energice, etice și eroice, acestea sunt pasiunile subiectului. Pasiuni indiferențiale, pasiuni inerțiale, acestea sunt pasiunile obiectului. Pasiuni, ironice de viclenie, de tăcere, de conformitate, de servitudine voluntară, opuse celor de libertate, de dorință, de transgresiune specifice subiectului. Pasiuni impozive contra pasiunilor

explozive. Dar există, mai ales, chiar la subiectul însuși, *pasiunea de a fi obiect*, de a deveni obiect".[1] Or, aceasta din urmă este *o cheie* pentru deslușirea situației în care, în lumea de *azi*, din tot evantaiul mișcărilor sufletului nu mai supraviețuiesc decât „aparent contradictoriile", *nerăbdarea* și *indiferența*, ambele devenite, un fel de „pasiuni obiective". De ce această nouă alianță este de natură să îngrijoreze într-o discuție gravă asupra sensului moral al răbdării ca virtute? Pentru că răbdarea în această ipostază presupune anumite forme de indiferență (atât de bine surprinse în stoicism) și nu indiferența însăși și, în nici un caz cea care este perfect compatibilă cu *nerăbdarea*. Or, în expresia lui Baudrillard, „lumea însăși devine indiferentă, și cu cât devine mai indiferentă, cu atât pare să se apropie mai mult de un eveniment supraomenesc, de un sfârșit excepțional, ce se reflectă în nerăbdarea noastră sporită. Nu numai noi, ci și istoria, evenimentele par supuse efectelor conjugate ale acestei nerăbdări și indiferențe".[2]

Din perspectivă etică însă merită măcar să ne gândim cum s-ar putea neutraliza această *alianță* a celor două „pasiuni obiective", nerăbdarea și indiferența, astfel încât răbdarea ca formă a înțelepciunii active să nu fie, în toate cazurile, învinsă prin descurajare, din disperare sau din dezgust, în toate situațiile de viață. Revenim, în acest fel, la străvechea și sapiențiala idee, conform căreia răbdarea este, în mod necesar, în cuprinsul moralității elementare – *o formă de curaj.* Iar faptul că acest tip de curaj nu este neapărat spontan, ci este urmarea reflecției, una sigur răbdătoare, nu diminuează deloc, valoarea sa morală, din contră, i-o sporește indefinit.

În conținutul moral al răbdării intră și limitarea ei: „Am răbdat destul!" se spune, pe bună dreptate, atunci când măsurile firii au fost epuizate și când a continua să rabzi nu mai are nici sens și nici valoare exemplară. Prin urmare nu se poate răbda *oricât*, după cum nu se poate tolera *orice*. Celebrul paradox al toleranței al lui Karl Popper va fi astfel reformulat: dacă sunt de o răbdare infinită, chiar și față de cei intoleranți și față de cei ce n-au nicio răbdare față de semenii lor, și, dacă nu apăr societatea tolerantă față de atacurile acestora, cei răbdători și toleranți vor sfârși prin a dispărea și, odată cu ei vor pieri și toleranța și răbdarea. De altfel, și-n cazul răbdării apare, ca și-n situația altor virtuți, seria de întrebări specifice gândirii etice: *ce* trebuie să rab*zi*? *cum* trebuie să rab*zi*? *de ce ar* trebui să rab*zi*? *cât* timp trebuie să rab*zi*? Cine reușește să pună în armonie toate aceste răspunsuri va fi desigur *înțelept* atât în accepția stoică a termenului, cât și-n grila eticii iudeo-creștine. În fond, virtutea răbdării nici nu poate fi decât rară printre oameni tocmai pentru că solicită dintr-odată atâtea condiții, toate greu de atins: uneori o zi sau o săptămână, alteori ani sau, chiar, cum se spune, o viață întreagă. Oricum, în orizont pur psihologic este mai facil și uneori devine chiar util să manifești impacientă, iritabilitate, nestăpânire sau grabă și precipitare, decât înțelegere blândă, grijă constantă, compasiune și mila mi-cordie, umor (când poți astfel detensiona o situație conflictuală) sau curaj (timp îndelungat). Și cu toate acestea, la o privire mai atentă, lipsitul de răbdare este superficial și neproductiv, este mai mult sau mai puțin narcisic și exhibiționist, este cheltuitor iresponsabil de energii interioare: prin pasiuni nestrunite, prin mânii necontrolate și prin defecte neluate în seamă. Or, cel pentru care răbdarea devine o virtute știe că a

fi virtuos nu înseamnă să-ți transformi viața în spectacol așteptând orgolios să fii încontinuu aplaudat; el este, în fond, serios pentru că nu-i ia în râs pe ceilalți numai din răutate sau capriciu; lui i se potrivește de minune observația sapiențială a lui Spinoza: „Nu râde (în sensul de a-ți bate joc) nu deplânge, nu detesta, ci înțelege". Această înțelegere merge până acolo încât îl înfrățește pe răbdător cu virtutea iertării. În acest sens, Jankelevici – incontestabilul specialist în etica iertării – nota că, cel ce are comprehensiunea plină de răbdare asupra slăbiciunilor și prostiilor omenești curente (și cine dintre noi se poate lăuda că n-a avut măcar o dată în viață asemenea defecte) poate să judece astfel: „sunt răi, dar tocmai din acest motiv trebuie să-i iertăm – căci, cu cât sunt mai răi, cu atât sunt mai nefericiți; mai bine spus, însăși răutatea lor este o nefericire: infinita nefericire de a fi rău".

O categorie aparte o ocupă răbdarea eroilor morali ai umanității. Aceștia suportă, îndură adeseori cu supra-măsură și seninătate tot ceea ce li se întâmplă, pentru simplul motiv că efortul și răbdarea au, pentru ei, un sens aflat dincolo de propria lor viață. Ce le rămâne în chiar timpul vieții? Doar speranța că semenii, cândva, vor înțelege atitudinea și sacrificiul lor. Nu suntem cu toții în chip deplin, nici Moise sau Socrate, nici Iisus și nici Buddha (pentru care, de pildă, „răbdarea este rugăciunea sufletului") dar ne-am dori să le semănăm în faptele lor excepționale: să fim în stare să așteptăm înțelepțirea prin peregrinarea în deșert; să nu fim nestăpâniți și plângăcioși în fața morții iminente; să credem în legea iubirii și milei universale chiar dacă suntem condamnați să trăim efectele urii nemiloase și neînțelegătoare a semenilor; să dorim „absența" dorinței și să avem răbdarea înstăpânirii Nirvanei. În toate aceste cazuri paradigmatice,

răbdarea nu-i prostească, adică obtuză și nici umilitoare, adică egală cu obediența. În realitate însă, nu arareori iese la iveală tocmai răbdarea prostească: aștept și accept fără crâcnire pentru că nu înțeleg, iar ce nu înțeleg este mai bine să rabd. De asemenea, *răbdarea-obediență*, sau cum i se mai zice *răbdarea-submisivitate* nu-i nici ea foarte rară. Din contră, catastrofele din viața umanității – Shoah-ul în primul rând – au depus mărturie tocmai pentru această formă negativă a răbdării: ascultăm, ne supunem, îndeplinim ordine care sunt criminale, dar „noi nu avem ce face".

Răbdarea ca virtute morală are, deci, un caracter, oarecum, paradoxal. Pe de o parte, implică așteptare curajoasă și îndurare îndelungată a unor evenimente cel puțin neplăcute. Pe de altă parte, conștiința însă trebuie să fie mereu trează pentru a distinge ce merită străduința ta răbdătoare și ce anume nu. Riscul răbdării prostești pândește oricând și aproape pe oricine. Tocmai de aceea, poate că, numele deplin al acestei virtuți străvechi, pe care-l poate accepta *și* omul actual, este cel de *răbdare activă*.

În fine, răbdarea-și are *vârstele ei*, mai ales, în ceea ce privește felul în care fiecare parcurge etapele maturizării sale în și prin dragoste în forma Erosului, a Philiei și ca Agape. Erich Fromm poate fi astfel parafrazat în acest context: putem oare cere răbdare în trăirea iubirii infantile – ghidate de principiul „iubesc pentru că sunt iubit!" – sau în cazul dragostei imature – orientate de preceptul „te iubesc pentru că am nevoie de tine!"?

Putem, dar vom fi imediat contrazișI. Când însă iubirea matură – cea condusă de principiul „sunt iubit pentru că iubesc!" ajunge să fie dragoste deplină, adică, o stare sufletească conformă normei „am nevoie de tine pentru că te

iubesc!", atunci, desigur că răbdarea a atins forma înțelepciunii active, în care amânarea și bucuria, armonia și încântarea se unesc într-un destin pe cât de neobișnuit pe atât de simplu în apariția lui.

* * *

Prietenul meu vechi, de peste mări și țări, de felul lui bine și solid educat la lecția hegeliană a răbdării raționale, își propune ca de acum înainte să aplice un chestionar pentru a vedea cine sunt subiecții privilegiați ai acestei virtuți.

Îi sugerez să aplice, întâi de toate, totuși testul *R.C.*

Nu mă miră decât parțial reacția lui promptă: „Atunci – exclamă el – pot renunța la chestionar.

Mi-e de ajuns *testul*!"

De abia acum, cred, îl înțeleg mai bine. Cine are voința răbdării să caute ușa visată de Stanley Milgram, și alege, dintr-un început, să nu se supună la prima solicitare tiranică sau autoritară, acela (sau aceea) poate dovedi, într-un chip extrem de simplu, virtutea morală a răbdării. Pentru împlinirea ei mai trebuie totuși îndeplinită o condiție: să nu se uite nici un moment și să fie respectată întotdeauna acea *decizie primă*. Ea devine, în fond, acel factor ordonator al întregii vieți etice a omului: unul atât necesar cât și obligatoriu pentru constituirea *moralității elementare*.

NOTE:

[1] Jean Baudrillard, *Celălalt prin sine însuși*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1997, p. 73, ed.fr. *L'autre par lui-même*, Editions Galillée, 1987, Paris.

[2] Jean Baudrillard, *op.cit.*, p. 74.

2.7. Stări și destine colective: despre sași, morală și tăcere

Acum, la douăzeci de ani după *cotitura-ruptura* din decembrie '89, nu se poate să nu mă gîndesc la șansă și neșansă istorică, inclusiv la chipul în care norocul și nenorocul moral s-au articulat în răstimp pentru etosul autohton. Despre ce este vorba? De ceva despre care s-a *tăcut* nepermis, de mult în ultimii ani: rolul moral al evreilor, al sașilor și al grecilor pentru etosul românesc. Toate aceste trei comunități etnice, importante prezențe până acum 50-60 de ani în configurarea unei vieți morale lărgite, dezmărginite, pentru români s-au redus până la limite abia perceptibile în viața cotidiană. Sașii și evreii erau acum șapte decenii, fiecare în parte, în jur de 800 de mii. Acum, numărul lor s-a diminuat drastic, într-un caz, la 20 de mii și-n celălalt sub 10 mii. În fapt, este vorba de tragedia războiului, de ororile Holocaustului de suferințele pedepselor colective din timpul deportărilor și de plecări în masă în anii '50-'80. O istorie recentă, dureroasă plină de drame incomensurabile despre care se vorbește prea puțin.

M-am născut într-o comună din Ardeal, Dârlos, în care au conviețuit cum se spune, potrivit, secole de-a rândul, români, sași, unguri și evrei. Simplu spus, de data aceasta aș dori să depun o mărturie despre dimensiunea etică a relației români și sași. [*]

[*] Reproducem, de altfel, cu mici modificări, rânduri scrise în vol. *Moralități elementare* (2001) sub titlurile *Unde sunt sașii de altădată*, sau *Întoarcerea sașilor plecați*, precum și câteva pagini din Studia Hebraica nr. 4 / 2004 dedicate acestui subiect.

De altfel, cred că, prin chiar faptul că m-am născut și am trăit primii 20 de ani „printre sași" (după cum prietenii sași spuneau „printre români") am căpătat o sensibilitate aparte pentru această relație și, în chip particular, pentru dimensiunea morală pe care a adus-o cu sine această legătură inter-cultură și inter-etnică. În mod sigur are, și a avut, o mare importanță faptul că primele percepții despre ceilalți – cele care mi-au structurat conștiința și, de asemenea, partea inconștientă a super-egou-ului – au fost despre sași, iar lumea percepțiilor reale și a reprezentării simbolice era alcătuită din români și sași, sași și români. Acesta a fost primul acces la ceea ce se numește în mod curent condiție umană. Aceasta a fost calea de trecere de la particular la universal. Viitorul chip și viitoarea formă din gând a universalității condiției umane a avut drept bază această percepție primară. În memorie mi s-au păstrat, de asemenea, crâmpeie vii despre cei câțiva evrei din comună și din Mediașul apropiat.

Bănuiesc că această situație era cvasi-identică pentru toți cei care trăiau în sate și comune cu populație mixtă. Nu știu exact, sau, mai bine spus, nu sunt la fel de sigur dacă ceea ce se poate generaliza plecând de la lumea satului român-german este valabil întru totul pentru cei din spațiul burgurilor transilvane. Când este vorba de etos, trebuie luate în seamă condițiile obiective de viață și tipologiile activităților (altele la oraș decât la sat) precum și deprinderile, obișnuințele, tradițiile și sentimentele morale particulare, judecățile morale cotidiene, dar și prejudecățile fiecărei părți. Pentru a nu greși (chiar în sensul în care Descartes definește greșeala, eroarea, adică „să nu vrem, să nu dorim mai mult decât putem să înțelegem") în ceea ce ne privește ne vom strădui să ne

limităm observarea retrospectivă și meditația doar asupra etosului rural româno-german și germano-român. De asemenea, dacă ne gândim la faptul elementar că un etos (o morală colectivă) poate ființa numai cu purtători valorici (cum ar spune Nicolai Hartmann) atunci nu putem să nu luăm în seamă că numărul acestora este astăzi redus (pentru partea germană) și ca atare întreprinderea noastră teoretică este mai degrabă una de apel la recuperarea părții morale din memoria colectivă a celor două comunități. Or, dacă acest lucru nu se poate face astăzi, adică în cel mult un deceniu de acum înainte, pierderea este pentru totdeauna și este totală. În măsura în care cercetările de istorie recentă vor include și acest segment de experiențe, nutrim speranța că pierderile de substanță morală vor fi reduse în chip semnificativ. În fapt, ceea ce numim, pe urmele lui Karl Jaspers, indestructibilitatea substanței umane presupune o condiție obligatorie: memoria morală.

În eseul de față plecăm de la două entități. Prima este chiar memoria morală, iar cea de-a doua este ansamblul de teorii etice care se pot aplica acestui obiect: viața morală comună/necomună a sașilor și românilor din anii ’50 până în anii ’90 din deja trecutul secol XX. Cum se pot aplica aceste teorii și cu ce eventuale beneficii rămâne să vedem în continuare.

În primul rând, această relație poate fi disecată prin prisma distincției bergsoniene: morala deschisă și morala închisă. Și sașii și românii purtau cu ei atât componente ale moralei închise, cât și elemente ale moralei deschise. Astfel, tipul de solidaritate având un pronunțat și evident caracter constrângător care-i unea pe sași ca sași, ca fiind diferiți de

ceilalți, ca entitate distinctă, ține de morala închisă și de regulile particulare ale acesteia. De asemenea, românii, în calitatea lor de purtători de valori și norme tradiționale, satisfăceau și ei prin comportament și prin legitimarea morală a purtării lor acele exigențe ale moralelor închise dintotdeauna. Ce este demn de a fi remarcat în acest context? Cele două tipuri de morală închisă n-au dezvoltat, decât cu rare excepții, o logică a conflictelor ireductibile și continue. Excepțiile sunt acum bine cunoscute și au ceva în comun: intervenția fanatismului ideologic (și a celui politic), care a fost de natură să exacerbeze diferența și presupusa superioritate a unui grup asupra celuilalt și, evident, presupusa inferioritate a celui de-al doilea grup.

În rest, a existat un anumit mecanism de reglare fără conflict a celor două morale închise. Dacă ne somăm să răspundem, să formulăm un răspuns plauzibil la întrebarea „ce a mediat între cele două morale și a atenuat din start tensiuni sau conflicte devastatoare?" atunci un posibil răspuns ar fi acesta: un strat al unor percepții și judecăți comune care viza valorile legate de viață și de supraviețuire. În acest caz, tocmai precaritatea și vulnerabilitatea vieții (moartea foarte frecventă a multor nou-născuți, bolile și epidemiile care constituie o realitate constantă, puțin schimbată între secolul XIII și începutul secolului XX) au constituit, probabil, un factor declanșator de reacții și convingeri care se uneau în cuprinsul moralelor închise. În fapt, însă, această solidarizare statornicită încet, dar temeinic poate fi considerată și un punct de pornire pentru acceptarea moralei deschise, în care fiecare viață are valoare. Aici, la nivelul acestei percepții trecute în convingeri, interdicții, datorii și drepturi poate fi găsită înțelegerea morală

dintre români și sași. Într-un fel, neînțelegerile și dezacordurile în convingeri și atitudini care se înrădăcinau în morala închisă erau rezolvate datorită existenței unei alte instanțe de judecată: cea a moralei deschise. Or, simplificând puțin lucrurile, această morală își are rădăcinile în tradiții și surse stoice (de fapt un stoicism popular) și, evident, în cele iudeo-creștine. Apelul la tradiții și pilde iudeo-creștine, iată locul ultim de convergență al înțelegerii morale dintre sași și români. Acest apel era de ultimă instanță și de foarte multe ori era unul implicit, iar atunci când se întâmpla ca apelul să fie explicit, exprimarea lui se producea într-un mod la fel de plin de discreție și neostentativitate în ambele comunități.

Ajungem astfel la o a doua distincție din teoria etică valabilă pentru cazul nostru. Este vorba de distincția între etici deontologice (ale datoriei necondiționate) și etici teleologice (ale utilității, ale consecințelor). Ce constatăm drept semnificativ pentru evaluarea morală a celor două comunități? Este deja o arhibanalitate să amintim în acest context caracterul preeminent deontologic al eticii cotidiene și al etosului muncii în cazul sașilor. Preluarea de către români a noțiunii „musai" arată acceptarea în comun a ideii că sunt situații în care tot ce poți să spui este „trebuie pentru că trebuie". Sigur este faptul că ei nu aveau, în marea lor majoritate, cunoștință despre o teorie etică deontologică de tip kantian. Dar este la fel de sigur că fără să știe de ilustrul Kant ei aduceau, în termeni apropiați, imn de slavă datoriei. De asemenea, o fenomenologie simplă operată asupra celor două entități scoate în evidență faptul că și unii și alții acceptau tacit, și întăreau în diverse ocazii, că sunt fapte bune prin ele însele și fapte rele prin ele însele, fără să ne gândim

de la început la consecințe. Nu am alt argument pentru susținerea acestei idei decât acela că memoria mea a consemnat nenumărate cazuri în care o dispută morală sau o simplă discuție pe o temă etică între un sas și un român era rezolvată prin cuvinte de tipul: „asta e ceva rău... fără nici un fel de bine" sau „ăsta-i binele și mai departe n-avem ce mai discuta" sau „omu-i om și datoria-i datorie".

Ceea ce este indubitabil în acest context este faptul că sfera de atracție a moralei deontologice a fost, pentru români, atât de mare încât ea nu a fost doar imitată, ci a devenit, cu timpul, parte din stilistica moral-comportamentală a românului. Formula „ca la sași" se referă deseori la „a-ți face datoria" sau „a munci precum un sas".

În ceea ce privește locul ocupat de morala utilitaristă, consecințialistă, în opțiunile etice ale celor două comunități, lucrurile nu ni se par la fel de clare ca în primul caz. Pentru multe tipuri de acțiuni și unii și alții găsesc că o legitimare utilitaristă este de preferat uneia pur deontologice. Astfel, dacă nu greșim, în ceea ce înseamnă morala familiei, și în primul rând educația pentru o viață utilă, eficientă, a copiilor, și la sași și la români se păstra un nucleu tare de prescripții deontologice („fiecare este dator să facă ceva..."), care erau apoi imediat întărite de îndemnuri strict utilitariste („să nu fie nici unul un trântător" sau „fiecare să facă ce știe mai bine").

În orice caz, ar fi greșit să credem că sașii din mediul tradițional erau numai purtătorii unei morale deontologice, și doar în subsidiar se manifestau în conformitate cu standardele utilitariste, după cum ar fi la fel de greșit să susținem că românii din mediul sătesc ar fi fost preeminent utilitariști

în judecățile și acțiunile lor, și doar din subsidiar adepți ai eticii datoriei necondiționate. Realitatea a fost mult mai nuanțată și mult mai complexă decât acest clișeu. În fapt, deruta existențială de după război, cu traumele colective legate de deportare, deposedare de bunuri, case și pământ și cele legate de colectivizare au generat o derută și o dezorientare nu numai în plan pur psihologic ci, mult mai important, în orizont moral. Prăbușirea reperelor și a criteriilor de judecată a fost resimțită și mai dureros, și aproape fără ieșire, la, și de către, sași. Aceasta și pentru că etica datoriei era solidară cu un univers interior și exterior ordonat și pe cât cu putință rațional sau măcar rezonabil. Or, ceea ce a domnit a fost tocmai haosul normativ, iar sașii aveau în mod natural, spontan, oroare de anormal, oroare de vid etic. Așa că, dincolo de explicațiile care pleacă de la factorul material pentru exodul săsesc, există și acest aspect pur moral, de unitate spiritual-morală a persoanei. Sașii, mai mult decât românii, nu-și mai puteau rezolva dilemele morale într-un mod cât de cât suportabil și de aceea au și rezolvat până la urmă dilemele existențiale în felul deja cunoscut. Ei nu mai puteau fi împăcați cu ei înșiși, deși cu vecinii români se împăcau aproape la fel ca întotdeauna înainte în istoria lor comună. Oricum, fractura existențială și morală s-a produs în anii ’30-’40 când nazismul a întărit pervers, nu calitățile etice recunoscute ale comunității săsești, ci defectele încapsulate în morala închisă, cea limitată de nevoile de supraviețuire și conservare, inclusiv identitară, ale acesteia. Acel rău profund nu l-a soluționat războiul. Acesta l-a adâncit prin pedepsirea colectivă din ’45-’50, a tuturor sașilor și șvabilor în etate de 18-45 ani, prin deportare în URSS și internarea lor în lagăre

de muncă forțată. Toți purtătorii valorilor morale ce-au trăit acele experiențe „acolo", cei de acea vârstă, „*aici*", copii și bătrânii, deposedați de bunuri și drepturi elementare – au stocat în memorie această traumă grea, dureroasă, rămasă fără altă terapie decât exodul din timpul național-comunismului ceaușist. Recuperarea în registru moral elementar a tragediilor și dramelor sutelor de mii de sași și șvabi s-a produs unind *adevărul vieții* cu *adevărul etic* în opera *literară* a Hertei Müller. Ea, în chip natural și cinstit – văzând în propria-i viață și în propriu-i scris, virtutea morală a *autenticității* – a avut și virtutea *curajului* de-a privi în față adevăruri ascunse, în spațiul public românesc, din prea multe lașități înfrățite, toxic și vinovat cu oportunisme și slugărnicii. Și, mai precis: putem afirma că, în conținutul acestei literaturi, învingătoare iese, totuși, exemplaritatea morală a depoziției de sorginte deontologică, anume că, nimeni nu trebuie să sufere nevinovat și nimeni nu trebuie *pedepsit* dacă nu este *personal* vinovat.

Aceasta a fost o încercare de fenomenologie morală, una centrată pe ceea ce a fost. Pentru viitor, patru aspecte mi se par importante. Primul: ce loc ocupă memoria bună a purtătorilor valorici care trăiesc, totuși, separat și care prin forța împrejurărilor nici nu comunică între ei decât întâmplător, sau în „ocazii festive"? Al doilea: ce loc va ocupa tendința consemnată de etologi (Konrad Lorenz sau I. Eibesfeldt) a înțelegerii dintre bunici și nepoți, sau altfel spus a faptului că a doua și a treia generație au „o înclinație spre a-și aminti de origini"? În al treilea rând, cu această ocazie n-ar strica deloc să ne gândim cum ar fi arătat climatul moral din tranzițiile multiple și simultane din România dacă de pildă nici

sașii, nici evreii, nici grecii ș.a. n-ar fi plecat în anii ’50-’60? Mai precis: cum ar fi arătat viața noastră cotidiană dacă acești purtători valorici ar fi fost prezenți și nu absenți?

În fine, ce putem face acum, când spațiul moralei deschise s-a lărgit și este susținut instituțional de Uniunea Europeană? Ecuația istorică și rațională este, în chip simplificat, aceasta: între reîntoarcerea românilor în Europa și „întoarcerea” sașilor în România există o relație puternică de determinare și ea ține de posibila coincidență dintre *instituțiile societății deschise* și substanța în formare a *morale deschise*, a, până nu demult, închiselor comunități europene.

În fond, întoarcerea se poate face în multe feluri și oricine își dă seama că acum se pot încerca unele variante fără consecințele de altădată. Iar ceea ce contează este credința reînnodată într-o *istorie comună lărgită*, într-o geografie spirituală între timp purificată cathartic de unele reziduuri din memoria colectivă. În fapt, în viclenia ei, istoria a făcut posibilă o nouă formă de reîntoarcere, una înțelepțită prin tragedii și suferințe: reîntoarcerea la respect și la prețuirea celuilalt, reîntoarcerea la „însoțire” într-un destin de data aceasta lărgit, deschis, scutit de drame inutile și de absurd.

Rămâne doar ca *memoria bună* să fie mai tare decât *amintirea rea*. Iar, în rest, bunul-simț și morala elementară vor face tot ceea ce știau prea bine sașii și românii împreună: să se înțeleagă pur și simplu unii *cu* alții și unii *pe* alții, evitând cu prudență, să cadă în acel fel de hybris care – având un suport politic și ideologic, ca în trecut, sau acum, unul ținând de lăsarea psihologiei colective să fie ea instanța ultimă de control în societate – a generat și întreținut nimic altceva decât exclusivisme intolerante, ostentație și semeție etnicistă,

orgolii lipsite de temeiul faptelor, și, deloc la sfârșit, elitisme și servilisme, egal de nocive.

La acestea este necesar să se mai adauge ceva esențial: o voință politică capabilă și responsabilă care să întărească această putere morală spontană a etosului regăsit printr-un demers de pedagogie lucidă a democrației atât la nivel local cât și european.

2.8. Simplitatea ca virtute

Am convenit că *răbdarea* este o virtute morală, e adevărat, una problematică pentru omul *actual*, cel numit de unii, și om *recent*. Nu dorim deloc să intrăm în polemici inutile pe această temă (dacă, de pildă, *actual* ar fi, cumva sinonim cu *recent* și, dacă fiecare dintre cei doi termeni ar implica cumva și cuvântul *decent*) pentru acest motiv: dacă demersul de a descrie și de a califica lumea în care astăzi trăim are, în principal, numai o întemeiere în sfera curentă a politicului (deci a *puterii*) atunci, a avea răbdare și a avea capacitatea de a aștepta indefinit ceva este, aproape sigur, considerat de foarte mulți dintre noi a fi un lucru, cel puțin *nepotrivit*. De ce? Penru că noi știm bine că omul *ce face* politică este nerăbdător aproape prin definiție. El n-are timp de așteptat; el este nevoit să câștige alegători și, tot el *trebuie*, este chiar obligat să aibă, neapărat, succes în alegeri.

Ce rezultă de aici din acest tablou sumar? Că există în societate și pentru fiecare în parte complicații nesfârșite, că există tensiuni și conflicte mereu reînnoite de interese divergente; rezultă că ducem, cu toții, o viață deloc a priori simplă, deloc clară și calmă cum, probabil, ne-am dori; rezultă că,

doar arareori, ca excepție și nu ca regulă, viața devine liniștită și tihnită (cum ne place să credem că am merita). Ar putea oare – într-o atare existență, inevitabil grăbită și pripită, – *locui*, în sufletul unor oameni, o virtute precum *simplitatea*?

La o primă aproximare se pare că, *nu*. De unde am putea pleca, totuși, pentru a vedea în viața omului de astăzi măcar unele crâmpeie de simplitate, dacă nu *simplitatea* ca normă de comportare curentă în societate?

În primul rând am putea pleca de la o altă premisă decât aceea conform căreia acțiunea, trăirea și valoarea politică ar fi alfa și omega vieții noastre. E adevărat că politicul este tot mai important pentru calitatea guvernării într-un stat, dar oamenii-și mai și administrează și-și mai trăiesc propria lor viață „guvernați" și de alte nevoi și pasiuni, și de alte tipuri de convingeri sau idealuri decât cele specifice înfruntărilor partizane. De altminteri, conținutul multor trăiri este de proveniență politică, dar viața fiecăruia, în deplinătatea manifestărilor și consecințelor, se află și dincolo de mizele cotidiene ale politicii. De asemenea, înălțimea sau micimea morală a personalității individuale ține, în primă și ultimă analiză, de variabile, precum coerența / incoerența, consistența / inconsistența întregii vieți a insului. Aici contează tot ceea ce au făcut întotdeauna un *el* sau o *ea,* în toate funcțiile și în toate statutele lor în decursul anilor și în dinamica, uneori, greu predictibilă a evenimentelor. Iar, oricum, judecata care-i definește se referă la cât de buni sau răi au fost aceștia, independent, de pildă, de succes sau eșec în politică; se referă la virtuțiile și la viciile lor și nu la însușirile sau la caracteristicile trăirilor petrecute în registre magice, sau religioase, sau estetice. Mai exact: *orice* și *oricine* ar fi

fiecare, sub lupa altor sfere de aprecieri valorice nimeni nu va scăpa prin proprie dorință sau voință de simple judecăți etice, precum cele de tipul: el (sau ea) este o ființă omenească, mai degrabă, onestă și curajoasă decât nesinceră sau lașă; sau: de când îl știu a făcut mai mult rău decât bine; sau: în genere, pe el, te poți bizui, dar trebuie să fii atent că te lasă baltă când ți-e lumea mai dragă; sau: este orgolios și vanitos dar, surprinzător, ajută, uneori, din capriciu; sau: este altruist și săritor, dar nu alege întotdeauna cele mai potrivite mijloace; sau: este loial și plin de gratitudine, dar nu este capabil de milă și compasiune pentru necunoscuți; sau: este sincer, generos, blând, naiv și de bună-credință, dar nu te aștepta să-l vezi și plin de umor.

Oricum, din toate aceste aprecieri putem spune că ultima, este cea mai apropiată de imaginea omului stăpânit de virtutea simplității. Căci, într-adevăr, moralitatea în înțelesul ei elementar este tot una cu acea sinceritate care se vede dintr-o dată fără nici un efort, cu acea bunătate izvorâtă spontan din sentimentele cele mai simple sau cu acea încredere naiv-copilărească ce n-are alt loc de rezidență decât buna-credință. Dar imediat ne dăm seama că în aceeași familie de calități definitorii pentru simplitate ca virtute morală se află *și* modestia, dar *și* puritatea *și* mărinimia sufletească *și* grația și răbdarea, dar și înțelepciunea. Sigur avea multă dreptate Jankélévitch care mergea până acolo încât afirma răspicat în *Traité de vertus* (III) că, fără simplitate, în fond, oricărei virtuți îi lipsește *esențialul*.

Dar, este oare existența noastră atât de simplă și este oare simplitatea ca stare inerentă a oricărei virtuți ceva ce se atinge ușor sau de la sine? Nicidecum. În fapt, nu putem să

nu ne interogăm: se mai poate oare trăi simplu într-o lume complexă? Cum poți fi simplu în comportare când situațiile de viață *par* a fi și de multe ori chiar și sunt tot mai complicate? Cum poți gândi tu simplu, când ceilalți nu o mai pot face? Mai are vreo valoare simplitatea purtării atunci când semenii așteaptă mereu altceva de la ceilalți, gândind că „adevărul" și „autenticul" sunt, întotdeauna dincolo de aparența imediată? De ce ar fi simplitatea o valoare a excelenței personale într-o societate mediatic-globală în care preeminente sunt exhibiționismele, falsele extravertiri și gălăgioasele psihologii individuale „sincere", în fiecare clipă, altfel? Cum poate fi cineva simplu, dar să nu riște, totuși, să fie etichetat drept „simpluț"? Sau, altfel spus, cum arată acea simplitate care să nu fie bănuită de naivitate sau – mai direct și fără menajamente spus –, susceptibilă de prostie? Și, de asemenea, cum apare în ochii celorlalți acel om simplu care îndrăznește cu multă inconștiență să scoată la lumină, în modul cel mai firesc din lume, nu fața umbrită și echivocă a lucrurilor, ci, dimpotrivă, gândul cel mai clar și vorba cea mai potrivită? Mai are vreo șansă dorită în secret sau afirmată, în public, *viață simplă*, când omul suportă, „complicațiile existenței": pe care nici nu le vrea neapărat, dar nici nu le poate evita? Și încă: nu poate lipsi, pentru omul prins în capcanele vieții, nici senzația descumpănitoare că, deopotrivă, și inteligența și voința nu-i limpezesc suficient drumul în propria existență. Pentru cei mai mulți dintre noi, de altfel, impresia generală este aceea că țesătura lumii nu poate fi desluşită. De unde și percepția dezamăgitoare că „totul fiind prea complicat", inteligențele individuale se vor strădui zadarnic să analizeze „fragmentele de lume", și să le

lege între ele, într-un întreg cu sens simplu, clar, transparent. Totodată, alături de intelect nici voința ca facultate a spiritului n-are nici ea o soartă mai bună pentru a face viața mai simplă, mai liberă, mai rațională, pentru elementarul motiv că, ea însăși este obligată să constate limite, fragilități și indecibile precarități, omenești, prea omenești.

Dar cine și ce ne complică inutil mintea și ne face sufletul toxic? Cu totul, nimeni nu gândește în locul nostru, după cum nimeni nu poate trăi integral în locul nostru. Spunem asta adeseori și așa și este după regulile logicii și ale psihologiei. Și totuși, acestea sunt contrazise flagrant de tensiunile ivite între aspirații și expectații, între dorințe și putințe, între pascaliana „logică a minții" și „logică a inimii". Aici este locul de rezistență al complicațiilor, al dramelor și al începătoșării perspectivelor de viață. Simplitatea, ca act instanță al psihismului și ca fapt manifest în comportament, se zbate într-un spațiu al conștiinței inevitabil îngust și periclitat. Pe lângă toate acestea, ea mai este pândită mereu de falsitate și de falsificări. Știm bine că, dar suntem tentați să uităm acest adevăr banal, multe complicații inutile provin din imitație, dar tot atât de adevărat este că, atunci când preluăm gândirea altora și felul de a fi al celorlalți, fiind niște imitatori penibili, așa ceva *se vede*. Căci, în fapt, *ceva* a complicat, fără rost și forma minții și conținutul trăirii. Așa se face că, finalmente, pentru cel ce reușește să atingă virtutea simplității, formele copiate apar ca lipsite de valoare, iar conținuturile rezultate prin identificare nu mai au vigoarea simplă a convingerilor morale adevărate: anume că, de pildă, modestia n-are nimic de-a face cu prefăcătoria și nici sinceritatea cu exibiționismul și calculul. Mai mult, omul

simplu este cel care nici nu știe (pentru că nu-l interesează) și nici nu poate să se prefacă; el nu se apleacă mereu, parcă hipnotizat asupra imaginii și reputației sale și nu se află, tot timpul, în postura de a ascunde secrete, capcane și mistere; el este, tocmai de aceea, asemuit, în Noul Testament (*Evanghelia după Matei*, VI, 26-28) cu naivul și naivitatea plină de grație, iar André Comté-Sponville nu ezită să definească simplitatea cu *esența* copilăriei: cu puritatea percepției asupra lumii de dinainte de orice interdicție și de orice vinovație. De altfel, în *Petit traité des grandes vertus* (1995, ed.rom. 1998, p. 172), eticianul francez notează, în acest sens: „Virtute a copilăriei? Nu cred. Mai degrabă *copilăria ca virtute* (s.n.) dar o copilărie regăsită, recucerită, eliberată de ea însăși, de imitarea adulților, de nerăbdarea de a crește, de seriozitatea trăirii, de marea preocupare de «a fi noi înșine»…"

Dar cum să crești, adică să nu mai fii nici copil, nici tânăr, ci să ajungi om matur și responsabil și să reușești totuși să locuiești în starea de grație a simplității? Pascal dă un răspuns: să ne străduim, pe cât cu putință, „să gândim frumos", adică să trăim pentru adevăr și nu în minciună, pentru dreptate refuzând fărădelegea; să ne purtăm altruiști și generoși și să nu fim mânați de egoism, de josnice invidii și de coborâtoare vanități și de resentimente ce tulbură judecata. Înseamnă că, pentru atingerea simplității în purtare, judecata corectă, simplă, necontorsionată reprezintă o condiție la fel de importantă, precum inocența sufletească. Când Marc-Aurelian, de pildă, afirmă că, este obligatorie pentru viața virtuoasă *mintea limpede* („Formează-ți cu îngrijire judecata!) [*Către sine*, Cartea a III-a, 9)] el se gândește la acel suflet în care „nu se află nimic putred, nimic necurat,

nimic viclean", iar îndemnul – „*Fii simplu*!" este realizabil prin urmarea de bună voie, în mod firesc a altor imperative precum: „fii deschis, onest, harnic, nelacom după plăceri, mulțumit cu destinul tău, cumpătat, binevoitor, generos, serios și mărinimos" [*Cartea a V-a*, 5]. Înțeleptul stoic simplifică esențializând situația fundamentală a destinului moral atunci când constată că, fiecare om se definește și exprimă doar prin *vorbe*, care au *semnificații* și prin *fapte*, care dau *rezultate*: „Fii cu luare-aminte în faptele tale, păstrează coerența în vorbe și legătura în idei; nu-ți strâmtora sufletul, dar nici nu-i îngădui izbucniri pătimașe…" [*Cartea a VIII-a*, 51]. Tot el, propune metafora fântânii, pentru virtutea simplității: izvorul nesecat al acesteia asigură și limpezimea, curățenia apei, dar și constanța ei, căci, oricât lichid se scoate, fântâna rămâne la același nivel. Aidoma, și-n cazul simplității morale depline: faptele bune se cer între ele și se sporesc; cele rele sunt suportate fără crâcnire și astfel dispar, iar omul rămâne egal cu el însuși, cum egală se păstrează fântâna prin izvorul ei de apă bună ce-o alimentează mereu: „Cum poți ajunge și tu stăpân pe un asemenea izvor nesecat… nu numai pe o cisternă? Silindu-te în fiecare oră să-ți formezi un *cuget liber* (lipsit de prejudecăți), unit cu bună-voință, *simplitate* (s.n.) și smerenie" [*Idem*]. Dar, cugetul liber – poate adăuga cel ce-a atins virtutea înțelepciunii – este cel ce discriminează întâi de toate, prin intelect, ceea ce este simplu de ceea ce este opusul simplității. Or, când este vorba de conținutul și de forma morală a purtării omenești, contrariul simplității nu este complexitatea, ci falsul, prefăcătoria, contrafacerea. De altfel, sunt tipuri umane, ca, de pildă, *bădăranul* și *sofisticatul,* sau, caractere, precum, *nobilul* și *parvenitul* unde se

vede aproape de la sine distanța enormă dintre ceea ce este *simplu* și ceea ce este *complicat*. Putem spune astfel că bădărănia, mitocănia și slugărnicia sunt purtări simple, derivate, cel mai adesea, dintr-un psihism „simpluț", grosolan, nestrunit prin educație. Pe de altă parte, sofisticatul este cel care nu poate fi simplu; el își ascunde, sub multe falduri, complicațiile propriului suflet: de presupus, destul de chinuit, frustrat, contorsionat. Oricum, bădărănia nu-i o calitate demnă de a fi lăudată între oameni civilizați și nici sofisticăria nu-i o virtute, decât, eventual, între sau pentru snobi. Dar, snobismul este, mai degrabă, o categorie estetică decât una etică și asta acceptă, ușor, aproape oricine.

În aceeași ordine de idei, *noblețea* – în înțeles de blândețe generoasă, de politețe autentică, de loialitate și de bună-credință, de cumpătare și prudență, din care nu este exclus curajul, din contră – are *însușirea* simplității: noblețea este simplă, precum simplă e ziua, sau soarele, sau cerul senin și cel înstelat; tocmai de aceea toate acestea au primit, deloc întâmplător, atributele frumuseții și ale sublimității. În schimb, parvenitismul e grosier, lacom, viclean, ascuns, prefăcut, complicat. Noblețea firii implică generozitatea simplă și neostentativă; lipsa nobleții sufletești se înfrățește pervers cu ipocrizia fățarnică și cu disimularea devenită a doua natură; parvenitismul se asociază, deloc fără motive adânci, cu noaptea sau cu obscurul, cu lipsa măsurii, cu informul și cu diformul. Tocmai de aceea, o estetică a urâtului i se potrivește acestuia mai mult, în timp ce, firesc și simplu, asociem caracterului *nobil* o estetică a frumuseții augmentative: cea a sufletului și a purtării sublime, a celei pe deplin morale. Uneori și fericite sau demne de fericire. Oricum, simplitatea

împărtășește cu *fericirea*, de pildă, acest paradox al moralei: centrarea exclusivă și excesivă întru atingerea ambelor riscă, mai degrabă, îndepărtarea *de* ele decât locuirea *în* ele. Căci, după cum cei obsedați să fie fericiți – *aici, acum, întotdeauna* – dacă ar fi cumva pe deplin lucizi, ar trebui să depună primii mărturie pentru adevărul acestei constatări, tot astfel, cine vrea cu tot dinadinsul *să fie simplu* va fi constrâns să vadă că dorind prea apăsat și constant numai simplitatea nu va reuși decât afectarea și manierismul. Or, simplitatea este naturalitate, candoare, ingenuitate. Prin urmare, spontaneitatea, „natura sa candidă, necoruptă" (așa o definește Kant) n-are nimic de-a face cu prefăcătoria și falsul. De altfel, Rousseau a intuit genial înrădăcinarea naturală a unor virtuți umane simple și fundamentale, precum mila, iubirea, recunoștința. Falsul apare din artificializarea acestuia. Dar mai poate avea o valoare morală întreagă, recunoștința prefăcută, iubirea mimată, vina trucată, mila „jucată", umilința lipsită de naturalețe sau bravura exhibată?

În fond, pentru omul moral *totul este simplu* și orice *pare* simplu de făcut. „Ce simplu este totul!" Iată cea mai incomprehensibilă propoziție pentru cei ce și-au pierdut definitiv inocența primară: o însoțitoare rară, dar atât de importantă a moralei elementare. Morala minimală poate fi atinsă și prin respect ipocrit, prin falsa modestie sau prin conformism plat. Nimeni nu le cere, în fond, conformiștilor, inocență. E de ajuns ascultarea, supunerea: ele importă. Oricine consideră dreptul, legalitatea ca o morală minimală în acțiune, se află în această situație. Dar morala elementară implică prezențe, precum cele semnalate înainte: uitare de sine; spontaneitate a reacției morale, nu neapărat împotriva reflecției etice, ci

înaintea acesteia: *când* trebuie și *cum* trebuie, fără nici o ostentație; iubire contra egoism și interes; adevăr și autenticitate contra fals și prefăcătorie.

Adevărata simplitate este, în substanța-i morală, o formă a modestiei. La Bruyère știa prea bine acest fapt elementar când nota în *Caracterele* sale: „Modestia nu există sau se confundă cu un lucru cu totul diferit de ea, dacă o luăm drept un simțământ lăuntric care coboară omul în proprii săi ochi și care este o virtute supranaturală, ce se numește umilință. Omul, prin firea lui, gândește cu mândrie și cu semeție despre el însuși și nu gândește astfel decât despre el; modestia nu năzuiește altceva decât să facă să nu sufere nimeni din pricina aceasta; este o virtute aparentă, care modulează privirile, umbletul, cuvintele și glasul omului și care îl face să se comporte față de alții de parcă n-ar fi adevărat că nu dă doi bani pe ei" [XI, 69].

În fine, un elogiu fără egal adus simplității în gândirea morală a lumii ni-l revelează un sapiențial mit hasidic. Potrivit acestuia – atât de-a lungul vremurilor, deseori de nepătruns pentru mintea noastră singulară, cât și în lărgimea spațiului pământean, atât de divers în obiceiuri, în moravuri și năravuri – se află mereu reînnoit, nu se știe exact unde, un număr de treizeci și șase de înțelepți, la prima vedere oameni ca toți ceilalți, ce apar sub înfățișări banale, chiar umile și umilite. Pe aceștia, deși sunt oameni fără nume, se sprijină lumea toată, să nu cadă cumva în ruină și în pierzanie morală. Ei sunt și rămân ființe drepte în fața strâmbătăților de tot felul; ei se păstrează neclintiți în îndărătnicia lor de-a nu se contamina de ce-i rău și urât primprejur; ei sunt, în fapt, cei ce țin cumpăna lumii dreaptă, fără ca lumea să afle vreodată

cât de greu le-a fost lor să renunțe la tot pentru *toți* ceilalți și să nu primească nimic în schimb; și încă, ei sunt cei ce se duc, apoi, *în uitare*, după ce-au trăit atât de simplu morala elementară a condiției omenești: cea a darurilor oferite necondiționat; cea a curajului și a sacrificiului, niciodată solicitate, dar de fiecare dată probate, cea a iertării pentru greșeli pardonabile; cea a promisiunilor întotdeauna respectate și cea a ospitalității lipsite de orice undă de ostilitate.

* * *

Prietenul străvechi, Peter Dan, adeptul, cu doctorat, nu numai al secretului „ușii lui Milgram", dar și al aplicării *testului R.C.* – mă avertizează, citind rândurile de mai sus, că n-ar trebui să uit un implacabil paradox al vieții: „Cu obrazul curat ne simțim cu musca pe căciulă", adică vinovați și disprețuiți, tocmai pentru că suntem morali într-o lume contorsionată. – Cum mai poate ființa simplitatea într-o asemenea povară perversă adusă de psihologia cea mai complexă?

Dar, după un timp, tot el revine și zice grav: „Secretul ultim al simplității morale nu-i de ordin psihologic… Să lăsăm, așadar, etica să mai ostenească căutându-l".

VIII. Cazuri și exemple: înțelesuri

1. Elementaritatea morală a dadaismului: Tristan Tzara

„Dada... a fost înainte de toate o mișcare morală."

Tzara

Sunt în opinia noastră – câteva evenimente de importanță istorică universală – ca să utilizăm celebra formulă a lui Hegel din *Filosofia istoriei*, care, printre altele ne obligă să regândim contribuția evreilor din ultimul secol la dezvoltarea spiritualității europene și a celei mondiale. Evenimentele sunt bine cunoscute, în sensul că sunt acceptate ca atare, și enumerarea lor începe cu războaiele mondiale, includ în mod cert Holocaust-ul și implică, de asemenea, începutul, continuarea și sfârșitul revoluției sovietice, ca și debutul războiului insidios, invizibil, fără granițe și tranșee, pe care-l putem numi terorismul cotidian. Ce se mai poate adăuga ca eveniment la acest tablou, inevitabil esențializat și schematic? Felul în care rațiunea și tehnica s-au asociat atât în beneficiul, cât și spre distrugerea omului. Simplu spus nicicând în istorie forța și fragilitatea rațiunii n-au coexistat cu efecte atât de

paradoxale, nicicând iluziile schimbărilor radicale n-au fost însoțite de deziluzii și deznădejdii catastrofale pentru foarte multe ființe umane, și, nicicând anterior în istoria civilizației, posibilitatea autodistrugerii speciei umane n-a fost atât de aproape de reușită. Faptul că, uneori fățiș și cinic criminal, alteori, pe tăcute, Holocaust-ul împotriva poporului evreu s-a petrecut în istorie, reprezintă, indubitabil, cel mai mare și incomensurabil pericol pentru omenire[1]. Or, cine erau cei mai predispuși să simtă, să presimtă și să înțeleagă asemenea evenimente premergătoare decât cei ce-au suportat acest preț absurd dacă nu ei, evreii? Fiindcă, întreaga lor existență a fost presărată de pedepse colective, de persecuții venite din multe direcții, aceasta i-a făcut pe evrei să fie mai atenți la toate semnele istoriei. Dar încă, nu este vorba doar de a vedea retroactiv această conexiune dintre fapte și înțelegerea lor, ci și de a regândi, mereu și mereu, asupra tradițiilor moral-religioase ale Poporului lui Israel.

Aceste gânduri ne-au venit și ni s-au structurat, în timp, cu cât am reflectat mai mult, la ceea ce am putea numi, *nucleul moral tare* din dezbaterile filosofice, artistice și religioase actuale[2]. Or, dacă premisa noastră este corectă, atunci interpretările posibile asupra evenimentelor majore amintite ne obligă să ne interogăm asupra chipului în care de pildă, gânditori, artiști, militanți sociali au depus mărturie prin viața și opera lor atât pentru o tradiție spirituală străveche, cât și pentru soluții noi și originale ivite sub presiunea unei istorii adeseori nesigure, pline de neprevăzut si de tragic-absurd, saturate, nu arareori, de catastrofe „locale" sau „regionale".

Plecăm de la un autor, Tristan Tzara[3] și de la un text. La sfârșitul anului 1946, după alegerile din 19 noiembrie,

părintele dadaismului a rostit două conferințe la studioul Teatru Național din București[4]. Cea de-a doua se intitula *Le surréalisme et l'Après-guerre,* a fost tradusă de Saşa Pană în întregime și a fost publicată în Revista Orizont anul III nr. 3, în februarie 1947. De acest text ne vom ocupa pentru că este puțin cunoscut și, în ceea ce ne privește, considerăm că este important pentru felul în care Tristan Tzara, ajuns la 50 de ani, găsește că merită să radiografieze destinul dadaismului și al suprarealismului în legătură directă cu problemele de responsabilitate morală ale intelectualilor, imediat după sfârșitul Războiului al Doilea Mondial. „Noi toți purtăm – își începe el discursul – în grade diferite, răspunderi grele".[5]

Textul conferinței reprezintă, în întregul său, o mostră de concizie, dar și de analiză care se dorea a fi, pe cât cu putință, una cuprinzătoare în ordinea evaluărilor istorico-politice. „*Nu mai e război, dar nu suntem încă nici după război*", iată o atare propoziție care satisface atât un laconism explicit cât și o formulare având semnificație de adevăr: suntem într-o situație istorică incertă și din această stare de ambiguitate poate izvorî atât „răul ca și mai binele".

După opinia noastră sunt anumite similarități de structură între anii '20-'50 și anii ce s-au scurs de la debutul în 2001 al terorismului cotidian la nivel planetar. Acum am putea afirma: nu mai e război în toată puterea cuvântului, dar nici nu putem spune cu certitudine că ne-am afla după război.

Diagnosticul dat de Tristan Tzara ne-a îndreptat spre găsirea și a altor pârtii de analiză și interpretare decât cele propriu-zis estetice. „Aparența" textului este estetică, dar miza pusă în joc, în chip grav, este cu siguranță una etică și mai puțin una estetică. Tristan Tzara a intrat în istoria culturii

universale și, este cunoscut, pe drept, în primul rând, ca un revoluționar în domeniul creației artistice. Puțini au fost cei care au riscat să accentueze miza morală a operei și a vieții sale, și să îndrăznească să meargă până într-acolo încât să inverseze cota de participare a eticului în detrimentul esteticului. Nici noi nu ne propunem așa ceva, dar ținând seama de ideile din acest text ca și de relevanța lor în primul rând morală și pentru atunci ca și pentru acuma, nu putem să ne reținem și să nu propunem o lectură etică asupra Conferinței lui Tzara din 4 decembrie 1946. În fapt, înainte de a ne pronunța asupra ideilor din text, poate că un posibil punct de sprijin pentru această ipoteză îl găsim în chiar alegerea ca dată pentru prima manifestație Dada, nu a unei zile oarecare, ci a celei de 14 iulie 1916, ziua aniversării Revoluției Franceze – punct nodal al istoriei universale, în principal, prin și pentru valorile morale și politice promovate.

Un motiv poate demn de a fi semnalat pentru a lectura în grilă etica ține de extraordinara presiune de ordin moral pe care o exercită răspunsul la întrebări de tipul: cum a fost posibil războiul? cum a fost posibil Auschwitz-ul? Să nu uităm că este primul an întreg fără război și este timpul când Karl Jaspers își face cunoscute ideile sale despre culpele poporului german (culpa criminală, politică, morală și metafizică). Este, de asemenea, anul în care Marcuse îl vizitează pe Heidegger în speranța delimitării sale moral-critice față de nazism, dar nu reușește decât să fie dezamăgit.[6] Dar este, printre altele, și anul în care Sartre scrie *Reflexions sur la question Juive*. Într-un atare context de clarificare morală se înscrie și luarea de poziție a lui Tzara. Ceea ce sare în ochi este faptul că, doar marxismul și psihanaliza sunt

amintite de vorbitor, el sugerând că cele două teorii nu sunt perfect compatibile pentru a explica cauzele morale ale răului în istorie, iar dintre filosofi, pomeniți nu sunt decât Heraclit, Sartre și Simone de Beauvoir. Întrebarea care se pune este: la ce izvoare de interpretare etică a evenimentelor face, totuși, trimitere implicită, Tristan Tzara? În opinia noastră scheletul moral al demonstrației sale este recognoscibil în ideea de morală deschisă, așa cum apare aceasta definită de Bergson. Dar cum în argumentația lui Bergson cei care au intuit primii această invenție morală a iudeo-creștinismului au fost Profeții pre-exilici Ieremia, Ezechiel și Isaia[7] – nu ne rămâne decât să credem că aceștia pot fi considerați drept izvoare ale concepției sale etice. Să nu uităm că Tristan Tzara a ales Elveția, atunci ca și altădată și încă, oarecum, astăzi, o oază de liniște și pace într-o lume bântuită de un măcel abominabil, numit, mai târziu, pe drept cuvânt „un război civil european", și, a ales să studieze filosofia. Cu certitudine, în mediul de proveniență din micul târg moldovenesc Moinești[8], a asimilat cultura iudaică, scrierile Torei și Talmudul, precum și scrierile filosofice moderne, dintre care unele întăreau și sprijineau moștenirea revoluțiilor americană și cea franceză. Oricum, ideile profetismului evreu nu i-au fost străine, iar învățătorul lui domnul Belcescu, ca și fiul acestuia Traian Belcescu – coleg mai mic al lui Tzara de școală – au nutrit o fascinație aparte pentru două idei ale profeților, anume, ideea de dreptate – care trebuie să se manifeste în istorie – și aceea de *unitate umană*, cu corolarul: orice violare a acestei unități devine o insultă la adresa justiției divine. (Traian Belcescu a fost, de altfel, la această Conferință, după cum mi-a relatat adeseori în discuții purtate între 1980 și 1982, și el însuși își motiva crezul moral și politic prin apel la profeții evrei)[9].

Dacă privim cu multă atenție textul din 1946, putem, credem, accepta ipoteza că venirea lui în țara de origine, și apelul său, oarecum profetic – „să încercăm dreptatea noțiunilor impuse de mai bătrânii noștri" – poate fi interpretat nu ca o aderență conjuncturală la noul regim (este, în acest sens, simptomatic că numele lui Stalin nu este pomenit niciodată, nici cel de URSS, iar termenul de marxism-leninism este folosit o singură dată: „din 1929, suprarealiștii au văzut în mișcarea muncitorească și mai cu seamă în aceia pentru care marxism-leninismul era linia de conducere, ținta istorică către care tindea lumea"), ci, drept o convingere fermă că poate fi construită – după ororile războiului, după „anii de rușine, de beznă, de disperare și de eroism" – „o lume mai dreaptă și mai echilibrată" în care „cei ce au depășit suprarealismul ... și l-au actualizat", pot să „vorbească limbajul *speranței*" (s.n.).

Faptul că Tristan Tzara nu nominalizează nici un alt actor politic decât cel al rezistenței franceze și nici nu face vreo trimitere de complezență la regimul din România, care tocmai sărbătorea succesul în alegeri, spune cel puțin două lucruri. Primul: nu începuse încă din plin Războiul Rece, dar Tzara se temea deja de efectele acestuia pentru cei din „noile democrații populare". Al doilea: autorul manifestelor avangardiste incendiare știe acum, după două războaie, după Holocaust („s-au găsit oameni care au îngrămădit în mase compacte, pe alți oameni, în camere de gaz și în cuptoare încinse" – va spune el în partea finală a conferinței) știe, aidoma profeților că justiția și dreptatea exercitată pe pământ de Dumnezeu, se manifestă prin mersul istoriei. Or, se știe (Isidor Epstein) „că profeții sunt în comuniune cu Dumnezeu în istorie: ei

ascultă vocea sa în evenimentele cotidiene; ei discern voința în destinul națiunilor și al indivizilor; astfel, istoria dobândește o semnificație nebănuită; tot ce se întâmplă în ea are o importanță fundamentală; totul este dramă vie și tangibilă, care și evoluează prin manifestările judecății, bunătății și grației lui Dumnezeu către îndeplinirea unui proiect etern".[10] De asemenea, conform lui Ezechiel și Ieremia, contează întotdeauna ca individul să fie un om al dreptății care, într-o posibilă mântuire universală a umanității, implică ideea că ea, ființa umană individuală, trebuie să vină cu contribuția cea mai importantă.[11]

Nu dorim în nici un caz să ne lansăm într-o ipoteză hazardată dacă apropiem, în interpretarea textului, unele convingeri morale, politice și artistice ale lui Tzara de profeții pre-exilici. Este absolut cert că el avea o coerentă și consistentă viziune filosofică umanistă (așa cum se autocaracterizează în conferință) de tip universalist, pe care o împărtășea cu cei pe care-i considera prieteni politici, dar dacă el nu-i numește deloc pe filosofi – după cum am arătat, cu excepția celor trei, la care se adaugă și Descartes[12], înseamnă că sursele originare pot fi căutate *și* (nu în mod exclusiv) în viziunea profeților și-n sentințe sapiențiale talmudice, precum, în aceasta: „în imensa ei diversitate, viața este frumoasă și de-a lungul bogăției posibilităților ei, *suferința însăși este un bun, căci, dobândită în dauna deșertului, a platitudinii*, *ea conține semințele rodniciei*". Oricum, etosul la care el face apel, de câteva ori, este cel al moralității deontologice de tip kantian, în fapt, un Kant înfrățit cu Marx, în care recunoaștem ușor sursele iudeo-creștine: omul trebuie să aibă o valoare infinită și unică. Din nou revine în demonstrație ideea profeților,

aceea a unității morale a genului uman: „Noi, care în anii de ocupație am cunoscut o formă foarte particulară a luptei într-o frățietate de simțăminte cu oameni de pe toate țărmurile, de toate originile, de toate credințele, puteam noi oare în timpul acestei lupte, să ne punem dilema acțiunii și a visului? Noi am rezolvat, în existent, cum ar zice Sartre, această problemă istovitoare, această tortură a spiritului uman, această dualitate chinuitoare. Noi am găsit *unicitatea* (s.a.) noastră. Astăzi, știm că această problemă nu este fără soluție. Știm, de asemenea, că soluția nu este de ordin teoretic, dacă își găsește forma în care problema încetează să se mai pună în domeniul acțiunii, pe terenul luptei, pentru că se resoarbe în comportament".

Continuarea acestei idei se află în orizont interpretativ în deplină consonanță cu teme dezbătute atunci în existențialism (Sartre, Simone de Beauvoire) și apoi, trei ani după, de Adorno și Horkheimer în *Dialectica Aufklărung-ului*, sau, în deceniile următoare de Marcuse și Fromm în cărțile lor despre temele înstrăinării și manipulării. „A trebuit – spune apăsat Tzara – ca lucrurile moarte să capete o aspră importanță în fața omului viu, pentru ca *ideea asasinatului în masă (s.n.)* să facă obiectul unei dezbateri conduse la rece. Nu s-au văzut oameni deportați, zdrobiți, distruși de bruta nazistă, pentru că n-au vrut să-și părăsească mobilele, situația socială sau rațiunea lor să existe într-un mediu care devenise tiranic, stăpân pe destinul lor? Adică, oameni care au înfruntat moartea decât să sufere riscul unei vieți noi, necunoscute. În oarecare măsură, ei au preferat să fie sclavii lucrurilor și ai noțiunilor sclerozate decât să-și afirme suveranitatea persoanei lor. Și astăzi încă, instituțiile, instrumentele sau

mașinile în loc să-i slujească, mențin pe foarte mulți în sclavaj. E posibil ca principiile ridicate de om să-l zdrobească sub greutatea acțiunii lor oarbe?... Astăzi (după experiența abominabilă a camerelor de cazare și a „cuptoarelor încinse") cunoaștem *valoarea (s.n.) omului*. După ce a fost din cele mai joase, acum jucăm *a la hausse*. Și această valoare mare merge foarte departe căci *nimic nu va trebui să ne pară mai sfânt* (s.n.) decât respectul de viața omului, de libertatea sa de expresie și de apărarea sa de-a lungul evilor".

Să amintim în acest context, doar că, în tradiția talmudică, omul este definit ca un vas sacru conținând o scânteie divină – sufletul, iar la Kant, sfințenia este evaluată ca fiind „cuget moral în luptă" (Această, din urmă apreciere, evident că trebuie pusă în corelație cu ideea lui Kant că „fiecare dintre noi, ca individ, este destul de profan, dar umanitatea din fiecare trebuie să ne fie sfântă"). În fapt, nu dorim deloc să trezim confuzii, la Tristan Tzara avem de-a face cu o conștiință secularizată, el necomițând nici o trimitere explicită la ideea de Dumnezeu din monoteismul etic iudaic. Aceasta, evident că nu-l oprește, deloc, din contră, să utilizeze termenul de *sfințenie* în semnificația sa moral universală: cine trădează statutul uman în orice situație de viață, simplă sau limită, nu are importanță, este vinovat pentru că fapta sa îl degradează pe el și-i degradează sau distruge, fără nici o vină, pe oameni, pe semeni inocenți.

Ce este sfințenia pentru Tzara în contextul războiului împotriva nazismului? Este, putem afirma, plecând de la introducerea sa din Conferință, „mișcarea de revoltă aproape unanimă", „rezistența insurecțională" (a intelectualilor francezi) care s-a opus inumanității criminale și cinice a

nazismului. „Acești ani au caracterizat epoca de ruptură în istoria lumii a cărei importanță noi abia o bănuim, acum când fantezia noastră ne proiectează într-un viitor din care pot să rezulte răul ca și mai binele... Vă voi spune că *intima mea convingere mă duce spre eventualitatea mai binelui* (s.n.), nu numai ca rezultat al judecății reci și a unei necesități istorice, dar totodată ca o credință[13] care *angajează persoana mea* (s.n.). Sunt sigur că voi găsi pe același drum o mulțime de oameni hotărâți ca și pe timpul machiului și al Rezistenței (Tristan Tzara însuși a făcut parte din Rezistența Franceză), gata să se bată, dacă aceasta va fi necesitatea momentului". Autorul Conferinței vădește un fel de încredințare morală conform căreia, regenerarea etico-spirituală este posibilă tocmai pentru că „își poate cineva închipui că după ce atâta frumusețe a fost distrusă, după ce a curs atâta sânge și s-au împrăștiat atâtea lacrimi, lumea s-ar putea din nou cufunda în stupida moleșeală a dezolării? Nimeni nu ar permite-o". Și continuă: „Acei care, cu o răceală cinică dar care vrea să pară inteligență, vor să ne facă să credem că blocurile se înfruntă în vederea unui nou măcel, nu sunt ființe trăind din viața omului, ci instrumente în serviciul morții, goale de orice substanță spirituală; ei împing destinul omenirii pe eșicherul contingențelor, înzestrați doar de conștiința lor de noroi și de imaginația lor drăcească".

Putem să îndrăznim să interpretăm aceste afirmații ca nefiind foarte îndepărtate de substanța moral-omenească conținută în scrierile Profeților din Vechiul Testament. După cum se știe aceștia au crezut în valoarea pesimismului atunci când au adus grave învinuiri poporului și au prezis dezastre. Rămâne speranța că prezicerea și anticiparea catastrofei vor

genera o reacție și că oamenii vor reacționa la amenințare, iar prin aceasta profeția nu se va îndeplini. Tristan Tzara preia din această viziune – în ipoteza noastră – doar ideea că revirimentul moral este posibil după mari dezastre, că umanitatea se poate regenera atâta timp cât a fost și o „rezistență eroică" la inumanitate. Păstrează însă destul de mult din nota pesimistă a profetismului evreu atunci când afirmă, spre finalul conferinței, că „oamenii distrugători" pot să se introducă în viața socială de după război „sub diferite măști cu greu de recunoscut în mod obișnuit", iar „*fascismul poate să renască sub formele cele mai nebănuite*". (s.n.)

Nucleul moral al mișcării Dada[14] a fost interpretat, cel mai adesea, ca fiind decriptabil plecând de la două serii de cauze și evenimente. Pe de-o parte, ca răspuns în registru estetic la absurditatea criminală a războiului și, pe de altă parte, dadaismul a fost considerat ca depinzând de logica evoluției conștiinței artistice de după romantism, realism, simbolism, cubism; el se înscria în avangardă în chip explicit[15], era negator din principiu. Chiar în Conferința ținută la București, 30 de ani după Zürich, Tzara se simte obligat să spună că „oroarea" față de lumea „sleită, nemișcată", cinică „nu era propriu-zis o invenție a lui Dada. Baudelaire o exprimase deja cu un geniu ale cărui raze ne umplu, până astăzi, de o mulțumire fără margini. Gérard de Nerval construise... lumea lui particulară, în care se cufundă după ce atinsese limitele chiar ale cunoașterii celei mai universale. Rimbaud, liber ca un element al naturii ca vântul și focul... Verlaine, Jarry, Souit-Pol Roux – Le Magnifique, Apollinaire, un întreg șir de mari poeți *ne arătară calea* (s.n.). Dar impertinența noastră mergea poate și mai departe. Noi

proclamam dezgustul nostru, *făceam din spontaneitate o regulă de viață* (s.n.), nu vroiam deosebire între viață și poezie, poezia noastră era *un fel de a trăi*" (s.n.). Prin urmare, revoluția estetică (dadaistă) pleacă de la o dublă nemulțumire: față de o lume nedreaptă, plină de inegalități și roabă a „instinctelor josnice" (a celor distructive în primul rând) care „se pierdea în trăncăneli goale" în loc să-l privească pe om ca „un scop în sine însuși, un obiect de constantă suveranitate în serviciul trebuințelor sale, a dorințelor sale legitime". A doua nemulțumire se referă la faptul că literatura însăși nu era expresia spontaneității, ci a rutinei și conformismului vinovat prin suspendarea judecății de responsabilitate. Prin aceasta discursul artistic curent avea o finalitate imorală. Or, între viață, spontaneitate și moralitate poate fi o reală conjuncție: „noi nu propovăduiam ideile noastre, noi le trăiam interior, în felul unui Heraclit a cărui dialectică cerea să fie el însuși parte din demonstrația sa ca obiect și subiect în același timp al concepției sale despre lume". În chip firesc, atunci obiectul atacurilor dadaiste nu putea fi decât chiar „baza societății: *limbajul*, ca agent de comunicare între indivizi, și *logica*, adică cimentul" care ar trebui să dea consistență și coerență, atât gândirii cât și vieții în dinamica sa plină și de neprevăzut. Din nou, Tzara aduce în acest context „concepția noastră despre spontaneitate", adică, al acestui principiu, conform căruia „«gândirea se face în gură», care ne aducea să respingem că logica ar avea întâietate asupra fenomenelor vieții".

Întrebarea pe care ne-o punem este, credem, legitimă: de ce amintește atât de apăsat Tzara ideea spontaneității în 1946 și anume la București? Două răspunsuri par probabile.

Primul este deconspirat de chiar autor: dadaismul inițiat de Tzara și afirmat între 1916 și '22 de *Hans Arp, Hugo Ball, Richard Huelsenbeck, Emma Hennings, Max Ernst, Marcel Iancu* își găsește cea mai bună prelungire a sa prin suprarealism, iar în România această consecuție a fost curajos afirmată, printre altele de Sașa Pană, unul dintre cei mai fideli discipoli și prieteni ai săi din țara de obârșie. Ar fi fost ceva semnificativ pentru evoluția spirituală dintr-o țară intrată de curând sub altă influență istorică dacă o asemenea tendință estetică era considerată ca valabilă în noul context. În fond, Tzara, prin această vizită dorea, probabil, să întărească ideea că istoria umanității este una singură. El semnala faptul că „unii vor să ne facă să credem că *blocurile* (s.n.) se înfruntă în vederea unui nou măcel".

Al doilea răspuns ne conduce spre luarea în seamă, din nou, a componentei morale. Tzara, asociază spontaneitatea nu numai de libertatea estetică, ci și de emanciparea simțămintelor etice și politice ale oamenilor, de dreptate, egalitate, fraternitate, onoare, patrie, familie. Că este așa, ne spune tot Tzara când se revolta de faptul că, tocmai aceste sentimente-*valori*, ce „răspund necesităților umane" durabile în democrație au fost cele care au fost aduse la stadiul de „convenții scheletice", „golite de conținutul lor inițial". Or, este ușor de presupus că Tzara, locuind în Franța, era la curent, de pildă, cu ideile lui Henri Bergson din *Cele două izvoare ale moralei și ale religiei* (1932) despre *spontaneitatea sufletului deschis*, spontaneitate care face posibilă – prin „*marii oameni de bine*", adică eroii morali ai umanității (Socrate, Iisus) și anterior, prin Profeții Poporului lui Israel – morala deschisă, morala paradigmatic exprimată în

gândirea etică iudeo-creștină și prelungită apoi în proiectul moral-politic din revoluțiile franceză și americană. De asemenea, în aceeași ordine de idei, nu putem să nu consemnăm o coincidență. Un alt evreu născut în România, Iacob Levi-Moreno (1889-1974) lansa în 1934 în SUA în *Who shall survive*, tot plecând de la surse iudaice, surprinzătoarea la prima vedere, formulă: „Dumnezeu este spontaneitate". Tot inventatorul psihodramei și al sociodramei nota: „dacă există Dumnezeu, El trebuie să fie matematician. Matematica universului trebuie extinsă la universul social". De aici pot fi extrase câteva concluzii relevante despre felul în care au interpretat aceștia ideea de spontaneitate: Moreno îi găsește originea în Dumnezeu, Bergson îi stabilește locul de rezidență în acele „suflete alese", generoase și curajoase, care reușesc să îmbrățișeze întreaga omenire într-o singură iubire indivizibilă. Tzara, la rândul său, consideră că dadaismul și suprarealismul reprezintă un elogiu adus spontaneității în calitatea acesteia de uniune firească, „a acțiunii și a visului" *în* și *prin fapta morală*, îndrăzneață, eroică, plină de sacrificiu dezinteresat, nobil. Miza morală a concepției sale despre spontaneitate răzbate explicit: „Nu voi avea pretenția să vă fac să credeți că am găsit formula magică prin care omul, unind visul cu acțiunea, s-a împăcat cu el însuși. Știu că asta va fi posibil într-o lume nouă, într-o lume construită pe baze rezonabile, omenesc valabile... Nu cred într-un rai pământesc. Fiindcă la fiecare etapă a evoluției umane, totul este obiect de cucerire. Individul nu se afirmă decât prin luptă. Trebuie să străbatem josul pentru a atinge o oarecare înălțime. Trebuie să fi riscat moartea, să fi mers de-a lungul ei ca s-ajungem la conștiință. Să fi jucat totul

pentru tot în această luptă pentru viață care este afirmarea de sine. Și niciodată vreo oprire, niciodată pacea definitivă a sufletului, altfel totul adoarme și viața se dărâmă, devine materie mizerabilă, se mănâncă pe ea însăși și se anulează".[16]

Poate că prin această interpretare am reușit să facem comprehensibilă ideea mai veche a lui Tzara, repetată la București în chip apăsat, anume că, dadaismul s-a născut dintr-o *necesitate morală*[17], dintr-un „absolut moral", „din sentimentul profund că omul este centrul tuturor creațiilor spiritului".

Pentru cel ce a revoluționat din temelii proiectele estetice din secolul XX prin Manifestul Dada, în 1916, finalitatea creației umane și a „școlilor literare" nu este „înainte de toate" pur estetică ci, cum singur afirmă: „Dada – școală literară – a fost *înainte de toate* (s.n.) o mișcare *morală*".

NOTE:

[1] Vezi în acest sens, Christian Delacampagne, *Istoria filosofiei în secolul XX*, Editura Babel, București, 1998, cap. III, *A gândi fenomenul Auschwitz* pp. 131-180. Nu există, după cunoștința noastră, alt caz în care, mersul ideilor în secolul XX să fie interpretat, ținând seama, în primul rând, de acest eveniment catastrofal unic în istoria lumii, a umanității, Shoah-ul.

[2] În acest sens, poate fi inclus, dialogul purtat de Habermas și Ratzinger la 19 ianuarie 2004, unde se vorbește explicit de „patologii ale rațiunii" și de „patologii în religie". Vezi Jurgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialectica secularizării, Despre rațiune și religie* (tr. de Delia Marga, introducere de Andrei Marga), Ed. „Apostrof", Cluj, 2005, Habermas amintește explicit Holocaust-ul, iar Ratzinger în *Ceea ce ține lumea laolaltă* aduce argumente în prelungirea proiectului unui *Weltethos* lansat de Hans

Küng. Or, din perspectiva evenimentelor tragice, catastrofale, din sec. XX și început de secol XXI, capătă o importanță majoră ideea unei etici universale pentru întreaga speță umană, lansată de vechii iudei și preluată apoi în creștinism. O nouă refrațietate a iudaismului cu creștinismul de la acest punct poate fi și necesară și fertilă. Vezi mai ales în acest sens Andrei Marga, *Frații mai mari, Întâlniri cu iudaismul,* Editura Hasefer, 2009.

[3] Am utilizat textul tradus de Sașa Pană, extras din Revista „Orizont", apărut în numai două sute de exemplare. Profesorul meu Niculae Bellu care l-a cunoscut și întâlnit pe Tristan Tzara cu acel prilej mi-a dăruit un exemplar din acel extras. Textul completat cu alte studii și eseuri a fost publicat în partea finală a vieții autorului în: Tristan Tzara, *Le surréalisme et l'après-guerre*, Les Editions Nagel, S.A., Paris, 1966. Textul dezvoltat cuprinde primele 44 pagini, apoi Notes I. L'action imprégnée du rêve (47-50); II. Une fenêtre ouverte sur l'avenire (51-54); III. La dialectique de la poésie (55-76); IV. Absence du Surréalisme (77-78); V. Liberté est un nom vietnamien (79-82); VI. La fin justifie-t-elle les moyens? (83-86); VII. La poésie de la Résistance (87-92).

[4] Nu este deloc lipsit de importanță faptul că Tristan Tzara a fost în România, Cehoslovacia, Jugoslavia și România în 1946 și că și-a programat zece ani mai târziu, în toamna lui 1956, un periplu similar. În România n-a mai ajuns, iar Revoluția maghiară l-a prins la Budapesta.

[5] Citățm din *Extrasul* menționat la nota 3.

[6] Pentru o judecată etică asupra lui Heidegger vezi, din nou, Christian Delacampagne, *op.cit.* Concluzia lui merită toată atenția și aceasta luând în seamă fascinația exercitată de Heidegger astăzi asupra unor largi categorii de intelectuali europeni, inclusiv, români. Filosoful francez conchide: există „această întrebare de principiu: trebuie să considerăm angajarea politică a lui Heidegger ca fiind legată intrinsec de modul său de gândire sau ca pe o «excentricitate» în raport cu aceasta din urmă?"... „Nimic nu ne

arată că, aderând la N.S.D.A.P., Heidegger a avut sentimentul de a se fi despărțit, într-un fel sau altul, de ideile ce i-au inspirat opera anterioară"... Deci asupra unității (dintre operă și atitudini – convingeri) trebuie (să ne interogăm) dacă vrem să încercăm să înțelegem de ce angajarea național-socialistă a «profesorului» de la Freiburg nu este *nicidecum* (s.n.) exterioară gândirii sale în ansamblul ei", *op.cit.*, pp. 144-145.

Din perspectiva timpului poate că, deloc fără motive profunde, cea mai des citată idee a lui Sartre este definiția antisemitului: Antisemit „este un om care se teme. Nu de evrei, desigur: de el însuși, de conștiința sa, de libertatea sa, de instinctele sale, de responsabilitățile sale, de solitudine, de schimbare, de societate și de lume, de tot în afară de evrei. Este un laș care nu vrea să-și mărturisească lașitatea... Antisemitismul, într-un cuvânt, este teama în fața condiției umane", în I.P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, pp. 63-64.

[7] Henri Bergson, *Cele două izvoare ale moralei și ale religiei*, Ed. Institutul European, Iași, 1992, p. 142.

[8] Pentru detalii vezi *Les Cahiers Tristan Tzara, Dada et les dadaistes dans le contexte des avant-gardes contemporaines* (tome I) Ed. Vinea, nr. 2-4, 2000, coordonator Vasile Robciuc. În acest număr au publicat articole: Irina Mavrodin, Loyas Nuirö, Daniel Dimitriu, Cornelia Mănicuță, Adrian Marino, Ionel Jianu, Ingo Glass, Victor Bârlădeanu, Carol Isac, Alina Cambir, Valentin Ciucă, Andrei Oișteanu, Michel Sanouillet, Roger-Louis Junod, Rodica Mihăilă, Corina Ana Anghel, Hubert von den Berg, Raimund Meyer, Vasile Robciuc, Andrei Corbea, Stephen C. Foster, Magda Cârneci, Matei Călinescu, Ion Pop, Doru Scarlătescu, Florin Mihăilescu, Victor Macarie, Mihail Iordache, Constantin Ciopraga, Ion Beldeanu, George Guțu, Henri Zalis, Ov. S. Crohmălniceanu,Claude Dignoire, Dan Platon, Al Husar, Dan Grigorescu, Doina Derer.

[9] Interpretarea noastră pleacă de la o relatare care, credem, nu este lipsită cu totul de relevanță. Conform spuselor lui Traian Belcescu, tatăl dânsului – învățătorul lui Tzara își întemeia convingerile moral-politice pe unitatea dintre Vechiul și Noul Testament.

[10] Isidor Epstein, *Judaismul* (tr. și note de Țicu Goldstein), Editura Hasefer, București, 2001, p. 76.

[11] *Ibidem*.

[12] Din Descartes el citează: „Fraza lui Descartes «Nici nu vreau să știu dacă au fost oameni înaintea mea» am pus-o motto la una din publicațiile noastre".

[13] Această „credință care angajează persoana mea" poate fi echivalentul ideii de *indestructibilitate a substanței umane*, și de posibila regenerare a omului după catastrofe de ordin moral care bântuie istoria lumii.

[14] Printre altele, Marcel Iancu – cel care în 1922 s-a întors în România de la Zürich și va înființa apoi la Ein-Hod de lângă Haifa după 1950, „localitatea artiștilor" – va considera într-o convorbire cu Victor Bârlădeanu (vezi *Cahier*..., p. 41): „Mai există și legenda – cu totul plauzibilă și care ne flatează pe noi, cei originari din România – și anume că Tzara a ales românescul *Da*, repetat, *ca un simbol al atitudinii noastre afirmative față de om*" (s.n.).

[15] Ov. S. Crohmălniceanu analizează în articolul reprodus în *Cahier,* subtitlul *Pentru o artă internațională*... (pp. 133-135) contribuția evreilor români la avangarda europeană și cea autohtonă. Sunt amintiți: Tzara, Marcel Iancu, B. Fundoianu, Felix Aderca, Jacques Costin, Ion Călugăru, M.H. Maxy, Ilarie Voronca, Victor Brauner, Sașa Pană, Gherasim Luca,Claude Sernet, Aurel Baranga ș.a.

[16] Toate citatele trecute între ghilimele dintre notele 5-16 sunt din *Extrasul* menționat la nota 3.

[17] Pentru ideea de *necesitate morală* în contextul interpretării de față a se vedea și Alexandru Șafran, *Etica evreiască și modernitatea* (tr. Țicu Goldstein), Ed. Hasefer, București, 2005.

2. Moralitatea elementară și *Întoarcerea huliganului*: Norman Manea [*]

Am pleca de la o constatare, pe cât de simplă, la prima vedere, pe atât de perplexantă și în primă instanță și după

[*] Textul a fost scris drept recenzie la Norman Manea, *Întoarcerea huliganului* (ed. I, 2003, ed. a doua, 2006) Ed. Polirom. A apărut în Revista *Studia Politica*, nr. 2, anul 2008, pp. 147-149. Oricine este interest de temă, poate apela la excelenta Postfață a lui Matei Călinescu, *Reflecții despre* Întoarcerea huliganului (pp. 361-378). Matei Călinescu este cel care semnalează prezența în roman a „numeroase elemente caracteristici speciei eseului moral… [iar] supratema cărții se dovedește a fi tocmai aceea a pierderii: pierderea recuperată prin actul reamintirii și al scrierii" … „Manea știe prea bine că a separa faptul real de ficțiune e o datorie etică a memorialistului și, din acest punct de vedere, amintirile sale sunt istoric și intern verificabile. Mai mult, cititorul își dă seama că și atunci când autorul deschide «ferestre» ficționale către lumi posibile sau dramatizează pasaje de meditație, scopul său este întotdeauna adevărul, inclusiv adevărul personal, cu zonele sale mai complicate și mai ambivalente. Memorialistul ne transmite sentimentul că este supus unei duble obligații: aceea de a spune adevărul, oricât de dureros ar fi acesta, și aceea de a nu-l simplifica, de a nu recurge la formule sau clișee, de a nu-l trivializa. Sarcina scriitorului autentic, pare a sugera Manea, este nu de a simplifica, ci de *a desimplifica*. Pentru că adevărul nu este niciodată simplu". Am putea adăuga: aceasta se vede cel mai bine atunci când adevărul este parte componentă a *situației morale elementare*.

Vezi studiile recente: Paul Cernat, *Autoportretul scriitorului ca intelectual critic;* Daniel Cristea Enache, *Intrusul* în: Observatorul Cultural, XI, nr. 293 (551), 18–24 nov. 2010 și Paul Cornea, *Obsesia incertitudinii,* Observatorul Cultural nr. 552, nov. 2010.

aceea. Cu cât istoria mare este mai plină de evenimente rele, dramatice sau tragice, și, mai mult, groaznice, oribile, abominabile, într-un cuvânt, catastrofale, cu atât nevoia de etic, de moralitate elementară este resimțită mai acut. Întrebarea care se pune este următoarea: chiar trebuie să se producă în lume fapte cumplite, crime colective, distrugeri a milioane de destine omenești pentru ca regenerarea morală să devină realitate și gândirea etică să triumfe? Un lucru este cert, anume că asemenea judecăți au fost formulate în străvechime de Profeții poporului lui Israel – Ieremia, Isaia, Ezechiel. De ce amintim acest moment? Pentru simplul fapt că Profeții pre-exilici au intuit și „soluția" etică. În fapt, după cum demonstrează Henri Bergson în anul 1932, într-un timp premergător altor catastrofe, ei sunt cei care au „inventat" ideea de *morală deschisă*, adică de norme și imperative obligatorii, universale pentru toate ființele umane, de oricând și de oriunde. Această idee s-a înfrățit apoi cu spiritul creștinismului și nucleul etic al acestuia – iubirea pentru întreaga umanitate. Or, spiritul modern a fost o asemenea sinteză cu patru piloni fondatori (iudaic, elin, latin, creștin) prin care s-a legitimat întreaga filosofie a drepturilor universale ale omului.

Am recurs la această succintă introducere pentru că romanul lui Norman Manea *Întoarcerea huliganului* obligă, prin însăși substanța sa – la un atare referent. Cartea este un eseu moral despre cum anume drepturile universale – la viață, libertate, demnitate, fericire – au fost încălcate sau respectate în trei momente majore trăite de autor: Holocaustul din Transnistria, în copilărie; viața dusă până la 50 de ani într-un regim totalitar-represiv „al fericirii obligatorii", în România

lui Dej și Ceaușescu; și, experiența exilului, în principal, ca scriitor, în America (ce „locuiește într-o limbă pribeagă" – „casa melcului").

Miza fundamentală a cărții este cea etică și iată câteva argumente în acest sens. Pentru Norman Manea, etica presupune, precum în monoteismul etic iudeo-creștin, judecata *absolută* și mărturia deplină despre ce s-a întâmplat cu fiecare om. Or, el însuși a fost obligat să se „inițieze" începând cu octombrie 1941 când avea cinci ani, în ecuația: moartea celorlalți, „vinovați" că sunt evrei și supraviețuirea. Tema aceasta este asumată drept obligație morală de-a depune mărturie, nu dintr-odată, ci numai după ce, trăirea altor experiențe-l vor face să înțeleagă, ajuns departe în New York, aidoma rabinului din Cracovia, că „povestea sa" este fascinantă „not just because it is you, but because you lived and thought and acted at the center of the worst time in history". Când *celălalt* îi spune că „a trăit, a gândit și acționat în miezul celui mai rău timp din istorie", are loc o iluminare morală tradusă imediat în judecată de responsabilitate: trebuie să scrie tot ce-și amintește pentru că nu este vorba despre fapte și acte banale, ci despre evenimente trăite ca martor al unei istorii, fie catastrofice, fie doar amăgitoare, fie doar plină de duplicitate, suspiciune și minciună, fie toate la un loc, într-o imprevizibilă distribuție. Conceptul care poate fi invocat în acest context este cel de *unitate a unei vieți*. Norman Manea știe ce este cultura, sensibilitatea și mentalitatea postmodernă; folosește din aceasta un element esențial – *ironia*, dar optează nu pentru relativitatea perspectivelor morale când este vorba despre Holocaust și „colonia penitenciară", despre viață și moarte, libertate și supunere,

demnitate și înjosire. Aici, autorul, inițiat fără de voie „în miezul celui mai rău timp din istorie", oferă o viziune etică absolută. El nu adoptă deloc însă stilul moralizator. Este convingător prin descrierea situațiilor, prin apel la aducerea în prim-plan a unor personaje paradigmatice: Mama și Tata, tânărul Ariel, librarul Avram, țăranca română Maria. Unul simbolizează viața și supraviețuirea, altul răbdarea, altul privirea înțelegătoare, altul (alta) fidelitatea și sacrificiul. Absolutismul său etic este înfrățit, de fiecare dată, cu trimiterea la faptele de viață ale celor ce trăiesc în cele trei momente ale cărții. Astfel, nimeni nu este bun sau rău în chip aprioric, după cum nimeni nu este scutit, dincolo de experiență, de nenorociri. În fapt, în țesătura adâncă și multistratificată a cărții sale, Norman Manea este aidoma înțelepților și rabinilor dintotdeauna. El știe că istoria este plină de imprevizibil și că binele și răul au forme, adesea, înșelătoare. El știe că „întoarcerea huliganului" este o poveste adevărată, și că ea-și are rădăcini adânci, multe nedescoperite, sau nerecunoscute, încă. El știe cât de insidios și perfid este „huliganul" atunci când din psihologia mulțimilor el „urcă" legitimându-se în *elitism*, *antisemitism*, *naționalism*. El știe că „drepturile" încep cu percepția *celuilalt* și știe că există continuități vinovate în istoria autohtonă. Astfel, chiar tatăl scăpat din Transnistria nu poate evita Periprava. În timpul însă al „trecutului unei iluzii", al suspiciunii generalizate, al „fericirii obligatorii" și-al domniei „surogatului normalității", a fost cea mai comodă „soluție" să nu se recunoască responsabilitatea autorităților românești pentru Holocaust, de pildă. Pentru Norman Manea însă „anii huliganici" au început chiar înainte de-a se naște el: „Familia Braunstein era fericită în

anul huliganic 1934, fericită și în 1935, anul programat pentru nuntă, și în 1936, când avea să se nască urmașul. În metropola Burdujeni aceștia nu erau ani huliganici, cum considera bucureșteanul Sebastian sau criticul său Ariel, din Burdujeni"... „Fusesem însă, în 1935, anul dinaintea nașterii mele, «huliganul» Sebastian, cum aveam să fiu 50 de ani după aceea și încă zece ani după aceia și încă zece apoi și în timpul dintre aceste date fatidice".

Rupturile brutale din viață primesc, la Norman Manea, o descriere sacadată, astfel încât fracturile din destin sunt percepute instantaneu de un lector pregătit (de cunoaștere și de propria sensibilitate morală) să înțeleagă absurdul catastrofal al Holocaustului: „Tunetul din octombrie 1941. Tunetul și fulgerul despicaseră, dintr-odată, podeaua scenei. Expulzarea, convoiul exilaților, trenul, pustiul beznei. Hăul în care fuseserăm aruncați nu era leagăn de prunc. În urmă, doar strigătul disperat al Zânei Bune care nu vroise să-mi dea drumul din brațe și se ruga de patrulele înarmate s-o lase să plece cu noi, în neant, ea, *creștina* (s.n.), Sfânta Maria, împreună cu păcătoșii de care nu se putea despărți. Debarcarea nocturnă, împușcăturile, țipetele, jaful, baionetele, morții, râul, podul, frigul, foamea, frica, cadavrele: noaptea lungă a *Inițierii*. Comedia abia atunci și acolo avea să înceapă. TRANS-NISTRIA. Dincolo de Nistru, TRANS-TRISTIA. *Inițierea* preliminării nașterii. Da, știu cum arătam înaintea nașterii. Și cum arătam după, în aprilie 1945, când apatrizii fuseseră, în sfârșit, *repatriați* în patria care, iată, nu izbutise să scape de ei. De unii, scăpase, totuși. De librarul Avram, de soția sa, Haia, de atâția alții".

Anii huliganici în cele două ipostaze sunt țesuți toxic de aceleași rudimente din psihismul colectiv întreținut de o

„luptă", într-un caz *de rasă*, în celălalt *de clasă*. Acest fapt, acum devenit din punct de vedere teoretic o banalitate (cât de gravă a fost, totuși, inițial formula Hannei Arendt, „*banalitatea răului*"?), a însemnat pentru sute de mii și milioane de destine – *adevărul* vieții lor.

Cele mai importante ființe, Mama și Tata, au suportat cu demnitate vremile huliganice, dar fiecare după felul firii sale, iar la sfârșit, câteva cuvinte spun aproape totul: «să aveți grijă, tu și Cella, de tata. El nu-i ca mine, nu va cere niciodată nimic. Tăcut, nesociabil, cum știți. Singur și fragil, ușor de rănit». Oricum, întotdeauna cel ce „nu va cere niciodată nimic" a avut cota lui de modestie demnă: „Contabilul ajuns director socialist și deținut socialist nu poseda detașarea filosofilor, nici pragmatismul negustorilor, profesiunile alese ale poporului ales, cum se crede. Tatăl meu nu era nici Herman Kafka, brutalul proprietar al lumii, nici Marele Magician și Improvizator Jakub Demiurgos, părintele fictiv al lui Bruno Schulz... Nu reușise niciodată *să se elibereze de convențiile demnității* (s.n.). *Demnitatea*, a unsprezecea poruncă, în care vedea confirmarea celorlalte, îi tutela biografia! Nu putea ignora ofensa, nici s-o trateze cu umor... Știam cum primește umilința. Prestigiul onestității, construit într-o viață, potența acel sens al «demnității»". Iar substanța demnității transcende situațiile grele venite din orice regim: „Cum nu accepta să vorbească despre lagărul fascist din Transnistria, nu avea să vorbească, știam prea bine, nici despre lagărul socialist Periprava". Iar, „despre suferință, ca și despre bucurie, vorbea rar, rarisim. Spre deosebire de mama, nu amintea vreodată de Transnistria. Greu l-am convins, cândva să relateze episodul când fusese bătut cu

vâna de bou în cap de un ofițer care păruse până atunci prietenos. Nu uitase nici un amănunt, dar am regretat imprudența. Relatarea umilinței îl rănise și rușinase tot atât cât umilința însăși".

Vremile huliganice-și au „logica" lor perversă, cu brutalități alternate de liniști aparente și, mai ales, cu nevoia mereu și insidios urmărită de *a pedepsi*. Astfel, „mascarada comunistă înscena frecvent procese standard cu roluri standard: anticomuniști, moșieri, bancheri, sioniști, sabotori, clerici, generali sau comuniști deveniți deviatori și spioni americani. Mai puțin cunoscute și deloc mai puțin dureroase, inculpările în zona «gri», aparent nepolitică, deși, inevitabil, politică. *Oroarea cădea, ca o fatalitate, oricând, oricum, oriunde, pe capul oricui*" (s.n.).

Există însă, pe lângă vastele întinderi ale adaptabilității cu orice preț și forța simplă a recursului firesc la morala elementară. Cum poți fi moral adică să nu renunți la acel element care, cât timp îl ai ești demn, dar dacă-l lași, o singură clipă să nu-ți mai aparțină, tu nu-ți mai aparții în integralitate ca ființă etică? Prin gesturi simple, clare, fundamentale. Astfel, „deși acceptase carnetul roșu, tata nu dobândise fervoare politică. Ca toți «oamenii de rând», între care se revendica nu fără mândrie, se ferea de *patologia culiselor* (s.n.). Își regăsea demnitatea doar în anonimatul existenței tradiționale, limitată de bun simț și decență, categorie de inocenți nu prea favorizată de cronicari".

Eseul moral al lui Norman Manea nu-i un tratat de etică, dar judecata morală este cea prezentă mereu în acest roman scris în grilă postmodernă. Istoria-l fascinează pe Manea, în sensul că, el simte, a fost constrâns să simtă, că nu se poate

desprinde de evenimentele ei, de cele *destinale*. Oricum, le-a suportat locuind „în miezul celui mai rău timp din istorie". De unde irumpe atunci judecata etică? Din chiar faptele istoriei și din necesitatea de-a-i structura acesteia sensul prin mintea noastră omenească. Nu avem altceva decât rațiunea, acțiunea și pasiunea pentru a ne asigura o supraviețuire demnă. Iată nucleul antropologiei și-al eticii lui Norman Manea. Între timp însă, sugerează el, în registru sapiențial, vicleana rațiune a istoriei ne poate și condamna fără apel și fără milă, după cum ne poate și feri în chip neașteptat de suferințe și nenorociri prea mari. Știa asta și „specialistul" fără voie în „anii huliganici", Sebastian, după cum intuiseră genial același lucru, primii „specialiști" în haotismul și dezordinea istoriei, Profeții pre-exilici-„inventatorii" ideii de morală universală, absolută, și necondiționată a întregii umanități. În acest orizont, el se poate numi pe sine *August Prostul* și poate face această categorisire una morală și, nu una antropologică, atâta timp cât moralitatea elementară presupune inocența, în timpuri ticăloase și presupune încrederea în oameni, în vremurile străbătute de viermele suspiciunii. *August Prostul* are o memorie instinctivă și selectivă. Instinctul vieții și al morții au structurat propria-i memorie iar selectivitatea s-a limpezit sub impactul exilului și-a vârstei înțelepțirii așteptate și asumate. În acest sens, *Întoarcerea huliganului* este o carte despre drepturile universale ale omului, ale celor inalienabile, ale celor periclitate mereu și mereu prin reapariția „vremurilor huliganice". Sebastian și-a intitulat romanul autobiografic *De două mii de ani*. Norman Manea exclamă la un moment dat prin vocea lui Ariel, cel interesat, tot precum Sebastian „de transformarea

antisemitismului în idee": „Cinci mii de ani!... nu două mii de ani, cum crede domnul de la București! Să vedem cât de compatibil devine huliganul cu prietenii săi huligani!"

Cartea lui Norman Manea semnalează fețele răului, dar tot el oferă și criteriul și cadrul discuției. În fapt, pentru primul moment – Holocaustul – avem de-a face cu încercarea de a suprima morala deschisă de către o societate închisă și criminală: nazismul. Pentru al doilea moment, ne sunt oferite „surogatele de normalitate" venite dinspre o societate pseudo-universalistă: „socialismul românesc". Pentru etapa exilului, Norman Manea nu se sfiește să surprindă relativa încă incongruență dintre „societatea deschisă" și „morala deschisă". Prima dintre ele nu este imună aprioric la „întoarcerea huliganului", în primul rând prin intermediul nenumăratelor „morale închise": exclusiviste, intolerante, elitiste. Prin urmare, criteriul ultim de judecată este cel al moralei deschise.

Aceasta nu se impune singură și nici de la sine. Autorul oferă însă cititorului un tablou al victoriei moralei elementare atunci, când, în final, tatăl – victima vremurilor huliganice, este îngrijit, în azilul Beit Renven din Ierusalim, de „un fiu" al foștilor, real și istorici, călăi: „eliberat, în sfârșit, de singurătate, tata se afla, senin, fără gânduri sau tristețe, în grija delicată a unui tânăr german care ține la onoarea țării sale". Este un mic semn de conjuncție fericită dintre posibilitățile lăsate libere ale societății deschise și virtuțile intrinseci ale moralei deschise.

Cartea lui Norman Manea *este* o carte cu o explicită miză etică scrisă de *un moralist*: unul străvechi și nou, totodată. Este semnul, indubitabil, al cărților mari și al autorilor rari.

3. Miracolul iubirii și al vieții în vremea Shoah-ului: Iacov Tihman

Un film precum *Mirajul dragostei*[1] aduce cu sine câteva interogații grave asupra condiției umane în istorie, în vremuri ce păreau obișnuite, cât de cât normale, dar care s-au dovedit a fi cu totul altfel și altcumva. Cuvintele Shoah și cel de Holocaust vor fi desemnate să le echivaleze, în limbaj, realitatea cutremurătoare.

Filmul a fost precedat de romanul *Motl Peițitorul*,[2] apărut în 2005 la Chișinău, în limba rusă, și de culegerea de nuvele *Lumina lacrimii prelinse* (2003). Ambele îl au ca autor pe același fabulos personaj, Iacov Tihman, de data aceasta și în calitate de regizor și scenarist. În fapt, filmul este o transpunere cu mijloacele cinematografiei mai ales a primelor trei capitole ale romanului: *Nunta, Catastrofa, Întoarcerea*.

Motl Peițitorul depune mărturie despre destinul evreilor din mici comunități cărora le-a fost dat să trăiască concentrat și grăbit, în decursul a două sau trei generații, ceea ce strămoșii lor au trăit vreme de patru milenii: alternanțe de liniște și pace cu nimicitoare războaie, de multe ori ale altora, dar pe care ei le-au suportat primii nu arareori, cu vârf și îndesat. Cartea este construită în manieră epopeică, aceasta nu programatic, ci drept expresie, intuitiv înțeleaptă a autorului, care simte și înțelege că, viața în ansamblul ei cuprinde neamurile toate și destinele tuturor, țesute după legi niciodată cunoscute în întregime de cei ce-o trăiesc. Nu-i fatalism dizolvant aici, din contră, totul conduce la ideea că sensul vieții îl dă viața însăși, acea viață pusă la grele încercări și care, prin mintea cea încălzită de sentiment, ajunge să

confirme adevăruri morale funamentele. Unul dintre acestea, de pildă, aparține Talmudului, și este citat și de autor: „Cine a luat viața unui om, a răpit o lume întreagă, iar cine a salvat o viață de om, a salvat o lume".

Istoria primei jumătăți de secol XX, mai precis anii '30-'40, reprezintă cadrul și substanța întâmplărilor destinale ce cuprind întreaga comunitate a evreilor din Zincov, un târg din Ucraina, aflat în stepele Podoliei. Aici se află și locul de naștere al autorului însuși (1945). În acest „mic Ierusalim", cu o sinagogă și două biserici (una catolică și alta ortodoxă) în care locuiau de când se știau înțelegându-se – pe lângă evrei și ucrainieni, moldoveni, polonezi, țigani, – viața celor cinci mii de suflete de evrei s-a împărțit în două. Pe de o parte, un timp al viețuirii simple, chiar naiv fericite, în care situațiile trăite de fiecare erau cât de cât predictibile, atât pentru cei de „jos", cât și pentru cei de „sus" din Zincovul încă liniștit, încă tradițional, încă stând, oarecum, sub „legile omenești", cele acceptate tacit de toți ca firești, ca normale. Pe de altă parte, un timp al evenimentelor catastrofice, tragic absurde, abominabile.

Filmul ca și cartea debutează cu primul tablou extrem de pregnant și memorabil, prin Motl cel înțelept și stăpânitor al unei ocupații pe atât de sapiențiale pe cât de utile asigurării continuității vieții. Prin el, Pețitorul – care, aidoma lui Dumnezeu, în a șaptea zi „se străduie să formeze perechi bune" – vedem, în culori realiste și cald omenești, nu lipsite de tușe de umor, vedem crâmpeie din viața unor oameni simpli, care, au încă repere în datini și tradiții, care, se bizuie încă pe ceilalți – în limitele unei cunoașteri străvechi – care mai au încă încredere într-un „mers al lumii": unul în care viitorul

nu este cu totul și cu totul îngrozitor, de nesuportat și de neînțeles – pentru un neam întreg, cel al Poporului lui Israel. Ei știu că există rău în lume și în om; ei au însă convingerea că „totul va fi bine", „că războiul nu va dura mult" („nici două săptămâni"), că există, desigur, nenorociri, dar că există și scăpare, adică viață, salvare sau măcar, speranță: pentru propria viață sau pentru a celor dragi, a celor apropiați. Prin urmare, filmul începe cu pregătirile pentru „formarea perechii bune", în acest caz, Slomo și Dvoira, doi tineri din localități diferite, el de 20 și ea de 22 de ani. Conform cu spusa lui Motl „Dumnezeu șade sus, dar perechea ta jos a pus", dar și cu vorba a doua a acestuia („La așa cap, așa căciulă") lucrurile se desfășoară după regulile vechi, dar și după neprevăzutul din viața tinerilor dintotdeauna: – „Spune-mi, te rog – îl întreabă Motl pe tatăl fetei – în familia ta s-au născut copii după șapte luni? – Nu, îmi pare că nu. – Tu spui «nu», dar iată că acum se vor naște".[3] Oricum, în finalul nunții, Peți-torul, cu voce tremurândă spune: „Mă uit la tinerii însurăței și mă văd pe mine cu ani în urmă..., iar ochii lor, privirile lor exprimă o mare bucurie. Ea este lumina dragostei..." Sunt vorbe simple, dar esențiale pentru a înțelege un anumit fel de filosofie și un anumit fel de meditație etică în care *viața* este valoarea cea mai înaltă. În fapt, cele două – viziunea asupra lumii și convingerile morale – ca și religia iudaică sunt venite dintr-o experiență încapsulată în scrieri și-n tradiție populară înțeleaptă: „Să uităm – spune același Motl – de tot ce a fost rău și să ne rugăm Domnului ca ei să fie fericiți, ca odraslele lor să vă bucure pe voi așa cum copiii mei mă bucură pe mine".[4]

Filmul surprinde cele două rânduri de nenorociri consecutive, cea a represiunii din timpul deschiaburirii („Abia

reuși viața lor să se orânduiască, că-i lovi năpasta. Toată averea agonisită se topi ca fumul... și s-au pomenit deportați în Siberia")[5] și cea a lichidării fizice a unora, peste o sută prin ardere de tot – Holocaust – într-un hambar, sau prin închiderea altora într-o mină căreia i s-a zidit intrarea, și unde, pentru ca nimeni să nu scape, naziștii au interzis, timp de 10 zile orice acces.

Motl se află în acest timp pe front, iar soția sa Rahel și copiii – alături de alte femei, bătrâni și copii erau împinși spre hambarul încă ocrotitor (copiii obosiți de drum au adormit imediat ce au ajuns în el) înainte de-a fi transformat în scrum corpurile vii ale celor dinăuntru. Ambii privesc pentru câteva clipe, egale cu eternitatea, cerul înstelat deasupra lor și se gândesc unul la celălalt întâlnindu-se în infinitul lumii. Într-un fel este prezentă aici tema kantiană a celor două realități sublime și infinite „cerul înstelat deasupra mea" și „legea morală din mine". Certe sunt pentru Motl și Rahel, ambele, dar, din nefericire, ei depind de alte ființe care folosesc doar limba lui Kant, disprețuind în chip criminal, morala universală a imperativului categoric a acestuia, în care toți oamenii sunt egali, au dreptul la o viață liberă și au o valoare infinită și unică. Și totuși, pentru o clipă, ultima pentru Rahel, aceasta „îi zâmbi lui Motl, ca și cum el ar fi fost alături de dânsa". Este semnul superiorității absolute a victimei asupra călăilor, dar și semnul catastrofic și tragic al ireversibilității și implacabilității destinului individual. Oricum, acești oameni prinși într-un vârtej absurd de evenimente nu pot să nu formuleze interogații cutremurătoare. Dar cum poate fi posibil așa ceva și cum a putut Dumnezeu să lase să se petreacă asemenea grozăvii, iată o întrebare care este pusă

explicit prin vocea unui copil: „Dacă El ar fi, atunci n-ar lăsa să se întâmple ceea ce fac oamenii".

Prin aceste întâmplări se depune mărturie pentru tot ceea ce este mai înfricoșător și catastrofal în lume atunci când asemenea fapte sunt permise, mai mult, sunt comandate și executate de *alți* oameni, de naziști și de colaboraționiștii locali, „șutmanii". Cinismul și dezumanizanta lăcomie apar și de acolo, dintre vecini, de exemplu, de unde așteptarea este să se manifeste solidaritate sau măcar compasiune. – „Vezi, tu Hona, spune vecina Frosea, în curând o să vă ia și pe voi... N-o să mai aveți nevoie de cojoc. Oricum, vă vor ucide și e păcat ca așa un cojoc să se piardă".[6]

Și, totuși, în acest haos distrugător, în această competiție criminală pentru a nu scăpa nici un evreu viu, apar și salvatori, precum Vasile sau Mihasco. Primul, dintre ei, creștin, deci nevizat direct de germani și șutmani, constată perplex, că nici prevăzătorii și înțelepții bătrâni evrei, pe care-i știa și prețuia, nu reușiseră să-și pună la adăpost familiile. – „Prin urmare totul e zadarnic". Brusc însă, realizează că există o cale de a-l salva pe Monea și Dvoira pentru că „nu semănau a evrei" și, fapt important în acel moment, niciunul dintre șutmanii prezenți nu-i cunoșteau *personal* pe aceștia. Astfel, vorbește cu un asemenea șutman, este convingător și-i salvează pe cei doi de la moarte sigură.

Cartea surprinde astfel momentul: „Locuitorii târgușorului, ucraineni și polonezi, *se uitau neputincioși la cei sortiți pieirii* (s.n.) Apăru un automobil. Ofițerul dădu un ordin «șutmanilor» și purtătorii de vestoane negre porniră docil în urma mașinii. Vasile se cutremură, parcă trezit pe neașteptate din somn... Era atât de deprins să creadă în

înțelepciunea și simțul de prevedere ale bătrânului Traht, dar de astă dată, nici Naum nu reușise să-și pună la adăpost familia. Prin urmare, totul e zadarnic... Cu toate acestea, când automobilul și „șuțmanii» dispărură, Vasile observă că printre gardienii rămași nu se afla nici un localnic. În schimb era Grițco din Solobcoveți, *un vechi cunoscut* (s.n.)... Vasile își dădea seama că ideea lui e prea îndrăzneață. Dar poate din această cauză «șuțmanii" vor trebui să-i dea crezare! *Va încerca să salveze măcar câțiva oameni din familia lui Naum Traht* (s.n.). În mulțime se vedea capul blond al lui Monea. Băiatul nu semăna a evreu și Dvoira putea de asemenea să treacă drept ucraineancă... În ochii albaștri ai lui Vasile se aprinse o strălucire șireată. El *își îndreaptă spinarea și plin de încredere* (s.n.), fără grabă, se apropie de cunoscutul lui... [Acesta] se arăta bucuros de întâlnirea care îi amintea de satul natal. El se însurase în ajunul războiului și îi vorbi cu multă mândrie lui Vasile *de soția lui, care, în curând urma să nască* (s.n.). Vasile îi asculta spusele, dădea din cap în semn de aprobare și, ridicându-și sprâncenele, *se făcu că întâmplător* îl vede pe Monea. – Auzi, Griț, văd acolo, printre evrei, niște ucraineni! – Nu pot fi, exclamă acesta neîncrezător. – Uită-te și tu la flăcăul cela! Hei, Nicolae! Vasile arătă cu mâna spre Monea. – Nene Vasea! răspunse băiatul. Grițco aruncă o privire spre Monea, după care se apropie de ofițer! Vasile, *fără a pierde nici o clipă* (s.n.) îl luă de mână pe Monea. – Păi, mămica ta nu e Daria? Naum își încrucișă privirea cu Vasile și șopti: – Du-te fetițo, ai grijă de nepoții mei". Mai mult, creștinul Vasile își duce până la capăt menirea de salvator: îi ascunde pe cei scoși de el de la moarte sigură, în pădure: „de acum înainte, pădurea urma să le fie casă,

cetate care îi apără pe oameni de cruzimea altor oameni". Pe de altă parte, Mihasco, celălalt creștin dispus să riște salvând vieți, ajunge, în final la Movilău-Podolsc, „ocupat de trupele române. Evreii nu au fost uciși acolo, iar căruțașii de la Petraș au salvat mulți oameni sortiți pieirii. Cinci nopți la rând, evreii treceau de la o pădure la alta, în timp ce în orele zilei stăteau ascunși la umbra desișului".[7]

Oricum, după cum se știe deja din alte fapte similare comise de Cei Drepți Între Popoare, fiecare salvare este un act unic și ea este legată de întâlnirea destinală fericită dintre un *om adevărat* care, riscându-și propria viață sau libertatea, găsește o soluție, ajutat de sentimentul său moral nealterat și, de asemenea, de *inteligența sa practică*, cea pusă, în acest caz, în slujba *moralei elementare*. În fapt, totul durează doar câteva secunde sau câteva minute și atunci se decide soarta unui om. Tema de reflecție pe care o ridică această situație este una realmente gravă. Ce a făcut ca atâția oameni să accepte fără să intervină, ca semenii lor, cunoscuții sau vecinii de până atunci, să fie duși la moarte? Ce a determinat instalarea urii sau indiferenței față de cei de până mai ieri „la fel ca noi", iar, acum, „cu totul altfel decât noi?"[8]

Filmul acesta este o frescă când realist-tragică când sapiențial sublimă a unei lumi dispărute prin distrugerea brutală, nu de forțele oarbe și inconștiente ale naturii, ci de acțiunile și forțele oarbe din istoria oamenilor deveniți ne-oameni. În același timp însă, ni se aduce în planul imaginilor sugestive, cu statut de simbol, o mărturie pentru ceea ce se numește – *victorie a vieții*, de după foarte multă moarte, nenorocire, distrugere. Motl, cel prea încercat de soartă precum Iov în Vechiul Testament, rămas fără familie,

revine în locurile natale și, împreună cu Dvoira, cea cândva peţită pentru Șlomo, mort în război, vor reface ciclul vieţii, aducând pe lume alţi copii, făcând posibile astfel alte destine omenești. Supravieţuitorii, printre ei Motl, dar și mama lui Iacov Tihman și tatăl său Vladimir – din cele cinci mii „rămân doar treizeci de familii care încap într-o înșiruire de câteva rânduri" – o iau de la început, nu se lasă definitiv înfrânţi dând dovadă de încredere în indestructibilitatea substanţei umane. Nu se lamentează și nu sunt nici răzbunători. Astfel, Motl, de pildă, îl obligă pe Volodea să-i promită că „nu se va atinge de denunţător".

... – „Ai să te pedepsești pe tine însuţi din pricina acestui nemernic. Pe asemenea bandiţi Dumnezeu îi va pedepsi și fără revolverul tău. Ai să vezi..."

În orice caz, prin temele grave ridicate, cartea – în rusește *Motl Șothem* – ca și filmul (ambele traduse în românește de minunatul om numit *Theodor Magder*) obligă spectatorul la judecăţi de responsabilitate. Astfel, orice om de bună credinţă și cu reflexe morale elementare nu poate să nu se întrebe asupra conţinutului unor virtuţi morale precum: *blândeţea, loialitatea, toleranţa, iertarea*. În primul rând, fiindcă este vorba de Holocaust, referitor la statutul nonviolenţei, al blândeţii totale a victimelor în faţa călăilor, poate că judecata etică cea mai completă și mai avizată i-o datorăm lu Simone Weil (și ea este perfect compatibilă și cu etosul profund al viziunii operei literare și a celei cinematografice): „Non-violenţa nu este bună decât atunci când este eficientă". Or, aceasta este faptul oribil petrecut atunci. Tocmai pentru că oamenii inocenţi au fost blânzi și au avut încredere că mila firească va funcţiona, călăii și-au putut duce crimele

destul de ușor la îndeplinire. De asemenea, în privința *mizericordiei*, a virtuții iertării, întrebarea care se pune în cazul Shoah-ului, este excelent surprinsă de Vladimir Jankelevich: „Pot fi iertați și trebuie iertați aceia care *nu* au cerut niciodată *iertare*?" Și, încă, acest rău pur, abominabil și criminal care a fost Holocaustul împotriva poporului evreu, a pus în chip presant o interogație și un răspuns cu privire la sensul noțiunii morale de *loialitate*. Or, în acest anume caz apare clar și indubitabil faptul că loialitatea nu scuză orice și că a fi loial în rău, a fi loial unor criminali înseamnă, pur și simplu, că loialitatea întru crimă este ea însăși criminală.

Filmul acesta este important și pentru un motiv care ține, oarecum, de o pedagogie lucidă asupra istoriei umanității și, cu deosebire asupra istoriei recente. Nu trebuie să uităm că, din motive politice și ideologice atât în România de după al Doilea Război, cât și în Basarabia (Republica Moldova) despre Holocaustul din Transnistria și Ucraina s-a scris puțin, iar filme ca acesta nu au fost posibile decât acum. De asemenea, Iacov Tihman tocmai pentru a întregi și mai mult caracterul de document istoric, cu semnificație moral-politică și estetică totodată, a reunit artiști proveniți din Moldova, Israel, Ucraina, Rusia, Statele Unite și România. Oricum, tabloul rezultat este copleșitor sub toate aspectele: a fost o desfășurare inclusiv de figurație umană (peste 500 de persoane), iar toate cadrele filmice sunt realizate chiar la Zincov. În acest fel, pe lângă loc și oameni, o anumită semnificație morală a fost și ea atașată în chip firesc. Ne gândim la faptul că mulți dintre cei de astăzi, inclusiv din Zincovul lui Tihman, nu mai știu aproape nimic despre ororile petrecute în chiar locurile unde ei s-au născut mai târziu, și, au aflat cu

ocazia filmărilor sau prin vizionarea operei cinematografice lucruri neștiute. Mai mult încă: mesajul strict omenesc, cel al moralei elementare, transpare absolut natural, din toate cadrele filmului. Cu atât mai mult veridicitatea și verosimilitatea estetică se convertesc în valoare morală durabilă, una sinonimă cu ideea monoteismului etic iudeo-creștin: *iubirea-viața-mila* sunt valori morale universale. Iar, dacă una dintre acestea este absentă, atunci, aproape orice rău catastrofic este posibil în istorie, el putând deveni nenorocire, moarte nemeritată, în primul rând pentru omul inocent, cel mai vulnerabil.

Așa ceva spun mult mai simplu, dar profund în film și roman, evreul Motl și creștinul Vasile. – „O sâmbătă bună, Motl! – Și ție, Vasile, îți urez o duminică bună!" În fapt, esența eticii celor doi este comună și ea constă în apărarea simplă și fermă a poruncii: Să nu ucizi ființe nevinovate!... Și, dacă poți să nu lași să fie duși la moarte oameni inocenți... În ceea ce-i privește, cei doi au depus mărturie prin propria lor viață că au făcut ceva mai mult decât să înțeleagă aceste porunci morale. Ei le-au dus la bun sfârșit.

Cartea, utilizând numai cuvintele, nu poate oferi imagini dinamice precum filmul dar, în schimb, depune o mărturie narativ înțeleaptă despre întreaga familie lărgită a lui Motl și despre comunitatea celor din Zincov. Ei sunt o lume, alcătuiesc un destin colectiv și ajung să înțeleagă, precum vechii Profeți că viața nu e simplă și fericită, după dorință individuală, ci, complicată și plină de încercări, după voință divină, omului ascunsă. Motl, ajuns în Israel, este comparat de Șoșana, cu unul dintre cei treizeci și șase de oameni drepți ai lumii, – mereu necunoscuți celorlalți și lor înșile de altfel,

că sunt ceea ce sunt – mereu reînnoiți, când fiecăruia îi vine rândul să părăsească lumea. „Dacă îi spune ea lui Slomo, fiul lui Motll – tatăl tău este unul din ei, mă tem că e cu neputință să-i faci portretul". Oricum, unitatea de sens și conținut a vieții lor transpare dintr-o reuniune de familie: „toți așteptau să audă ce va spune Motl. Fără a se ridica de pe scaun, *în baza privilegiilor de patriarh* (s.n.), el ridică paharul, cuprinse cu privirea *toată familia, pe toți oaspeții, cerul, văzut dincolo de pereții de sticlă* (s.n.)... Și, deodată, ochii lui calmi și înțelegători străluciră cu o nuanță de șiretenie și vioiciune tinerească, ca altădată la Zincov: – Ce să vă spun, dragii mei? *Cea mai bună nuntă a mea este încă pe drum, o aștept să vină*!"[9] Naștere, nuntă, copii, evenimente care-i cuprind pe oameni, fie că vor sau nu, bucurii și suferințe, moarte. Iată ciclul vieții. Iată alianța dintre miracol și nonsens, dintre bucuria de a fi și tristețea de a nu fi cum ai putea fi dacă alții n-ar fi încălcat Legea morală.

Autorul aduce tabloul povestirii până în vara anului 2004: „Iată-mă din nou la Zincov. Aceeași mătușă Basea, aproape oarbă, la vârsta de 90 de ani, a rămas singură din cei cinci mii de evrei care au trăit aici până la război... Evreii din Zincov, unii mai devreme, alții mai târziu, au plecat în lumea largă. Părinții mei Volodea și Liuba, s-au stabilit la Hmelnițk. Când eram director la fabrica de bere din Chișinău, tata, venind să mă viziteze intra la directorul general și-l întreba cu tot respectul dacă eu lucrez bine... Exact așa cum proceda pe vremea când mă aflam la Lvov. Și, ca și atunci, *esențialul rămânea ascuns în substratul interior al acțiunilor sale simple* (s.n.) uneori paradoxale. Știam întotdeauna că el mă înțelege ca nimeni altul și asta mă ajuta. Mă ajută și acum.

Tatăl meu a murit în 1993 și este înmormântat la Hmetnițk. Mama mea și familia trăiesc în Israel, iar frații mei cu copiii și nepoții – la Hmelnițk și Vilnius. Lumea copilăriei mele este risipită astăzi pe tot globul pământesc, care s-a dovedit a fi tot așa de mic pe cât de uriaș era cândva Zincovul… La Zincov au fost restaurate biserica catolică și cea ortodoxă. Doar sinagoga nu mai există. Nu mai are pentru cine".[10]

În fine, un asemenea film apărut în vremea ascensiunii terorismelor fundamentaliste (care coexistă mai mult sau mai puțin paradoxal cu relativismul dizolvant al sensibilității și mentalității post-moderne) poate genera, în spectator, o judecată de responsabilitate care, prin ea însăși, să descurajeze fanatismul intolerant și exclusivist sau cinismul și indiferența.

NOTE:

[1] Articol apărut în *Studia Hebraica*, 8, 2008, University of Bucharest, Faculty of Letters, The „Goldstein Goren" Center For Hebrew Studies, sub titlul *The Miracle of Love and Life in Times of Shoah*, pp. 363-367 (trad. Mona Momescu).

[2] Iacov Tihman, *Motl Peițitorul*, Editura Hasefer, București, 2007, traducere de Theodor Magder, repere biobibliografice și Cuvânt înainte de Ioan Constantin Popa.

[3] Iacov Tihman, *op.cit.*, p. 27.

[4] Iacov Tihman, *op.cit.*, p. 35.

[5] Iacov Tihman, *op.cit.*, p. 36.

[6] Iacov Tihman, *op.cit.*, p. 48.

[7] Iacov Tihman, *op.cit.*, pp. 52-55.

[8] Deja, există un număr impresionant de cazuri pentru a ilustra această „mutație" perversă produsă într-un timp scurt. Deopotrivă, de pildă, Elie Wiesel în *Night*, sau Oliver Lustig în mărturiile lui ca supraviețuitor la Birkenau – Auschwitz, – multe devenite

publice în scris, dar și în cadrul întâlnirilor cu tinerii, inclusiv cu studenții și doctoranzii de la Facultatea de Filosofie sau Liviu Beris, ca supraviețuitor din Transnistria, autor de studii dedicate aceleiași teme și el prezent la cursuri și întâlniri cu cei dispuși să înțeleagă Holocaustul, sau Matei Gall, supraviețuitor al Râbniței și autor al *Eclipsei* sau Radu Florian, Iancu Țucărman, Leonard Zăicescu, supraviețuitori ai *Trenului Morții*, dar și Miriam Korber-Bercovici sau Sonia Palty, salvate miraculos din aceeași Transnistrie, – surprind degradarea și ticăloșirea rapidă a unor indivizi care, în condiții speciale de inumanitate generalizată, prin ordin militar, devin zeloși în crimă. În orizontul explicațiilor psihologiei răului, plecând de la opera științifică a lui Stanley Milgram și Lifton, a se vedea: Peter Dan: *Competing Truths: Anti-Semitism, Blood Libel and the Maintenance of Evil* în Studia Hebraica, 8, 2008, *ed.cit.*, pp. 278-297.

[9] Iacov Tihman, *op.cit.*, p. 370.

[10] *Ibidem*, p. 373.

4. Eclipsele istoriei și indestructibilitatea moralei elementare: Matei Gall

Sunt pe lumea aceasta oameni, inevitabil, rari, care, prin viața și opera lor depun mărturie pentru câteva teme grave ale condiției umane pe care mintea responsabilă le identifică sub forma unor interogații: cum este posibil ca, în istorie, unele ființe umane să distrugă alte ființe omenești considerate „vinovate" doar pentru că sunt diferite, ca rasă, limbă, religie, cultură, obiceiuri? Mai exact, cum a fost posibil Holocaustul nazist împotriva poporului evreu în plin secol XX? Sau, cum a fost posibil Gulagul stalinist și represiunea în țări care „construiau socialismul" și „înaintau spre comunism", – „o

societate a dreptății sociale integrale”? De asemenea, șirul întrebărilor poate continua astfel: cum ne raportăm la cei care în anii ’30-’40, antifasciști fiind, au aderat din convingere la comunism? Evident că, între timp s-au conturat extrem de multe răspunsuri, atât în registru filosofico-politic cât și în cel memorialistic sau literar. Nu avem aici spațiul necesar, nici măcar pentru a-i enumera pe cei mai importanți reprezentanți. Ei sunt bine cunoscuți de cei interesați să găsească răspunsuri veritabile la această cascadă de interogații cutremurătoare.

Matei Gall este, indubitabil, un asemenea om rar, care, într-o viață de om a trăit și represiunea anticomunistă între anii ’38-’44 și climatul de suspiciune și teroare psihologică din anii ulteriori când, așa cum descrie în volumul memorialistic – *Eclipsa* (ed. Du Style, 1997) a trebuit să se disculpe în chip repetat pentru că a făcut parte – alături de numai alți trei tovarăși de detenție, la Râbnița în Transnistria – din miraculoșii supraviețuitori ai unui asasinat colectiv. Matei Gall a înțeles, în timp, că prin opțiunile și prin faptele sale s-a aflat în postura de participant involuntar „privilegiat” să înțeleagă atât resorturile iraționale ale istoriei, cât și sensul tragic și catastrofic al acesteia. El a fost un militant antifascist care și-a riscat viața. A avut convingeri puternice referitoare la necesara egalitate între oameni în societate. A crezut în valoarea vieții și a libertății și era revoltat de existența inegalităților și nedreptăților de tot felul. În anii tinereții a crezut că aceste idealuri nobile pot fi substanțiate prin și într-o „societate democratică populară”, „socialistă”.

Spirit lucid și responsabil, în fapt, un democrat și umanist raționalist convins, Matei Gall a înțeles nu numai *Die List der Vernunft* – viclenia rațiunii (a istoriei), ci și *datoria de*

mărturisire pentru ca, pe cât cu putință, tot ceea ce a fost rău, monstruos, abominabil, ipocrit, duplicitar în istoria recentă să nu se mai repete. A scris (1956) în această speranță volumul *Masacrul* dedicat Râbniței (tradus în germană, maghiară, ucraineană), iar în anul 1988 i-a apărut în revista maghiară *Mozgo Világ – Lumea în mișcare* (nr. 7/1989), un amplu interviu despre experiența sa ca deținut antifascist la închisoarea din Caransebeș. De asemenea, în romanul documentar, *Tainica măreție a speranței* (tr. din maghiară, Veronica Bârlădeanu și Alexandru Sârbu), Ed. Hasefer, București, 2007, Matei Gall scoate la lumină un fapt istoric, prea puțin cunoscut: participarea Brigăzii Evreiești în al II-lea Război Mondial la înfrângerea trupelor hitleriste în Italia. Autorul ia drept o datorie morală sarcina de a revedea evenimentele la care a participat un erou al Războiului de Independență al Statului Israel – Alfred Pollak – prietenul său din tinerețe, născut la Mediaș în 8 decembrie 1919 și mort pe frontul din Galileea în 10 iulie 1948.

În volumul *Vrăbiile* [*] aceste teme reapar, dar este prezent, – mai ales după cotitura – ruptura din '89 (pe care Matei Gall o califică prin două elemente, „restaurarea capitalismului" și „dispariția perfectă" [cea a] „partidului comunist") – interesul său pentru Deva natală și interesul pentru conviețuirea, timp de secole, în acest spațiu a românilor cu sașii, ungurii și evreii.

De ce viața și opera lui Matei Gall sunt importante? În primul rând pentru că în ambele se depune mărturie

[*] Această parte din text a apărut drept *Cuvânt înainte* la volumul amintit, tipărit la Editura Paideia, în 8 ianuarie 2009.

zguduitoare pentru o situație limită a condiției umane, *Shoah*-ul, *Holocaustul*. Dar, nu numai atât; el, explicit, încearcă, cum singur spune în *Eclipsa*, să depună „mărturie sinceră" și despre ce a fost visul comunist și cum s-a degradat și pervertit acesta. Cu trecerea timpului asemenea oameni au devenit atât de rari încât nu se poate să nu te întrebi: ce se va întâmpla când toate judecățile despre *Catastrofă* se vor întemeia doar pe documente inerte și nu pe *monumente omenești* vii, impregnate de memorie.

Ce se petrece cu adevărul istoric dacă nu se acceptă că-n timpuri catastrofice unii oameni, nu mulți, s-au dedicat unor forme de crez politic moral întemeiate, total opuse celor profesate cinic și criminal de naziști? Unii dintre aceștia, precum tânărul și maturul Matei Gall, au avut parte să înțeleagă trăind și pătimind atât faptele generic numite Shoah cât și cele atât de palid desemnate de simpla expresie „crimele stalinismului"; el, nu și-a dorit, cu tot dinadinsul, totodată, nici să-l înțeleagă pe Elie Wiesel cel din *Night* și nici pe Arthur Koestler cel din *Darkness et Noon* și, cu toate acestea, în propria-i viață a ajuns *să știe*, ca puțini alții, în detaliile lor monstruoase cele două paradigme ale terorii, experimentate, fără preaviz, în cel mai sângeros secol din istoria umanității.

Din proprie experiență pot afirma că, *întâlnirea* cu supraviețuitorii dezvăluie adevărul *dintr-odată* în modul cel mai natural cu putință, pentru că, prezența *celuilalt*, element definitoriu pentru moralitatea primă, – în componenta sa intuitivă, aflată dincolo de dubiul și de suspiciunea inteligenței disolutive – face inutile alte precizări, alte explicații, alte amănunte. De altfel, așa s-au și petrecut lucrurile atunci când Matei Gall le-a vorbit studenților și numeroasei asistențe în

primăvara lui 2009, în Amfiteatrul „Mircea Florian" la Facultatea de Filosofie. Astfel, adevăruri crude, îngrozitoare au trecut pragul percepției intelectuale și au atins nivelul comprehensiunii etice. În câteva momente s-a produs înțelegerea deplină a unor adevăruri fundamentale pe care teoria etică le-a statuat, ca fiind definitorii omului ca ființă morală: raționalitatea conduitei și obligativitatea încercării de a universaliza maxima voinței pentru a fi sigur de caracterul moral al faptei tale. Evident că toți studenții prezenți știau aceste propoziții, într-un fel curente pentru etica deontologică, dar au avut acces și la un alt adevăr, la fel de important, cel venit din iudaismul și creștinismul originar, anume că morala presupune iubire a celuilalt, iubire necondiționată a aproapelui. Sau, mai exact, în termenii lui Emmanuel Levinas, care a știut ce a însemnat Shoah-ul: eticul dispare, este distrus de la început dacă eu *nu simt* că prezența „chipului celuilalt mă obligă, prin putere imperativă, să-l iubesc". Sau, mai adâncit: că în cuprinsul moralei elementare, „omul trebuie doar să-l iubească pe celălalt fără a aștepta reciprocitatea". În fine, că „prezența față în față" este, mai întâi de toate, de *natură etică* și că binele îmi vine de la chipul celuilalt, „care, prin simpla sa prezență, îmi interzice să fiu indiferent în ceea ce îl privește și să nu mă mai interesez de mine însămi, fiind nu numai cu el, ci și pentru el". (Levinas) Or, experiențele de viață aduse în prim-plan de Matei Gall au revelat date semnificative despre fragilitatea și precaritatea impunerii moralei elementare atunci când evenimentele istorice scapă de sub controlul rațiunii și ajung să fie dictate de pasiuni distructive, devenite aproape de neoprit, în momentul în care-și asociază forța științei și puterea statului, identificat,

la rândul său, cu un personaj malefic. Aidoma lui Elie Wiesel, Matei Gall este preocupat atât de „noaptea" în care răul este atotputernic, dar și de „eclipsa" din care a scăpat miraculos; apropiat de Primo Levi sesizează formele de insinuare a indiferenței și totalei nepăsări față de cei ajunși dincolo de gratii și decăzuți prin decret ticălos din umanitate; precum Tzvetan Todorov intuiește „fragilitatea binelui" când cei ce l-ar putea face și apăra sunt ei înșiși obligați să se gândească doar la propria supraviețuire; ca și Hannah Arendt a înțeles cum a ajuns răul să fie banalizat pentru că, amândoi au fost atenți, atunci și după aceea la cele două chipuri ale răului totalitar; în fine, dar deloc la sfârșit, mărturia sa alături de cea a lui Oliver Lustig sau Liviu Beris întregește tabloul supraviețuirii în componenta moral-destinată a acestuia pentru evreii din România, atât din Ardeal, cât și din Vechiul Regat.

Născut în 1920, Matei Gall trăiește întreaga perioadă interbelică, – atât de idealizată astăzi de partizanii dreptei politice și/sau culturale – ca evreu ungur, ca fiu al unei familii burgheze din Deva (numită târziu, în vremea evaluărilor înțelepțite „centrul vieții") căruia nu-i lipsesc deloc mijloacele unei vieți decente obținute pentru întreaga familie prin munca asiduă a tatălui. Datele exterioare nu par să indice destinul unui revoltat care pleacă de la propriile sale lipsuri de ordin material. Și totuși ajunge un proscris pentru că aderă la mișcarea comunistă. Atât în *Eclipsa* (1997), cât și-n *Vrăbiile* (2009) sau în volumul de convorbiri cu Tudor Petcu subintitulat *Mărturii despre lagărele morții* (2009) Matei Gall îl avertizează pe orice lector să nu uite contextul istoric – ascensiunea fascismului, a nazismului și a variantei autohtone, legionarismul – și, îndeosebi, să nu sufere de amnezie

în ceea ce privește forțele care s-au opus, *atunci*, terorii brune sau verzi. Funcționează, în ceea ce-l privește, *datoria de onestitate* față de adevărul istoric. Nu vrea să rescrie faptele în virtutea evoluției ulterioare a evenimentelor. Vrea și reușește întru totul să depună „mărturie și mărturisire" pentru ideea de om care a aderat din convingere puternică și sinceră la un ideal moral și politic.

Tocmai de aceea, reîntors după '90, în real-simbolicul „centru al vieții" sale, scrise *Eclipsa*, tot timpul cu gândul la virtutea morală a onestității, și, prin urmare, scrutează totul sub semnul „*mărturisirii sincere*": „nu doresc altceva decât să povestesc, la perfectul compus și, uneori, la perfectul simplu, soarta mea și a unor oameni pe care i-am întâlnit în cursul vieții mele. Să povestesc despre multe lucruri simple, despre cum am trăit, dar și despre unele dintre pasiunile care au dat sens și gust vieții mele... să povestesc cum tânăr fiind, m-am pregătit să mor și cum, apoi m-am împăcat cu viața... Nu intenționez... să fac pe moralistul... Nu vreau să dau lecții nimănui, încerc doar, cu ajutorul amintirilor, să trag anumite învățăminte..." „Lucrurile simple" se dovedesc a fi pline de complicații, de pericole greu surmontabile. Este *ceva simplu* să fii închis „ca deținut politic periculos" la douăzeci de ani și să treci pe lângă moarte la douăzeci și patru? Este simplu să crezi în bunătatea omenească când vezi în jur – zi și noapte, săptămâni, luni și ani, ce parcă nu se mai sfârșesc – numai ură și pedepsire, numai înjosire și cruzime? Este simplu să accepți că vechii tovarăși de idealuri recurg la crimă pentru motive ignobile, aidoma vechilor opresari? Este simplu să suporți viermele suspiciunii de la oameni care n-au niciun resort moral pentru a-și învinge invidiile mărunte? Desigur

că pentru Matei Gall „lucrurile simple” au însemnat formele elementare ale supraviețuirii care, prin natura ei, nu poate fi niciodată, nici întru totul simplă, după cum nici evenimentele vieții nu sunt întru totul pure. Și totuși, acest om a trecut experiențe cumplite, încrezător într-o cale salvatoare mai ales la Caransebeș, dar și în drumul spre Transnistria, la Vapniarca și Râbnița. N-a fost niciodată ceea ce se cheamă un apropiat al celor care erau deja priviți ca „viitorii aleși”, mai ales la Caransebeș, în grupul condamnaților comuniști; cinstea lui elementară, tradusă în autonomie a judecății și-n disprețul spontan față de slugarnice obediente, l-a ferit de atari situații incompatibile cu ideea de revoltat politic onest. De altfel, oportunismul i-a repugnat mereum, iar angajamentul ideologia s-a structurat la vârsta adolescenței drept care l-a și expus mai mult riscurilor majore. Motivele angajării sunt cele *mari*: inegalitățile și sărăcia (mizeria în care a văzut că trăiesc mai ales țăranii din Țara Moților) pe de o parte și discriminările rasiale, cele împotriva evreilor, pe de altă parte, care se întețeau pe zi ce trecea prin legislație antisemită, aproape copiată după cea din Germania Führerului. În timpul în care în mod oficial se vorbea de „pericolul iudeo-bolșevic”, Matei Gall era dublu vulnerabil în calitatea lui evreu, dar și de membru al unei celule clandestine comuniste. Primii care au fost îngrijorați, pe bună dreptate, pentru viața lui au fost părinții care însă, după cum mărturisește septuagenarul Matei Gall în *Odihnește-te-n pace, tată*! nu i-au reproșat în față drumul ales. Fiul *știe* că a ales calea grea și știe durerea nespusă a tatălui. Scăpat de execuție a ajuns să știe cât datorează impulsului moral elementar încapsulat în idealismul etic al celui care-l citea pe Cervantes cu al său Don

Quijote în închisoare. De asemenea, știe, a avut norocul să cunoască cât de adânc sapențială este relația părinți-copii, îndeosebi cea dintre tată și fiu, în simbolistica ei paradigmatic exprimată de Imre Kertész, pus ca Motto, la *Scrisoarea* adresată tatălui: „... o teribilă ruptură s-a produs în *țesătura etică* (s.n.), care – fie-ne îngăduit s-o spunem – este pilonul istoriei sufletești a omului. În ce constă această ruptură? Tații au condamnat la moarte copiii. După care nimeni, niciodată, nu și-a mai revenit". Respectul moral este integral mai ales că „numai în planurile noastre de viitor nu v-ați amestecat. Viitorul puteam să ni-l hotărâm singuri. Dezastrul vieții mele, al vieții noastre, a fost întemnițarea mea. *Dar nu mi-ați reproșat-o niciodată* (s.n.). E, însă, drept că nici n-ai fost curios să afli motivul hotărârii mele de a deveni comunist. Asta cu toate că voi trebuie să vă fi pus de multe ori această întrebare. Oare de câte ori v-ați simțit vinovați pentru opțiunea mea inoportună? Câte căințe nu veți fi îndurat la gândul că mi-ați dat o educație greșită? Sau că nu ați fost suficient de severi? Sau că, în fine, «comunismul» meu nu ar fi fost decât o formă de răzvrătire?"

Oricum, dacă „dezastrul vieții" lui Matei Gall a început, indubitabil cu opțiunea sa politică care l-a dus la închisoare și lagăre, atunci, acest dezastru ar fi putut fi total și definitiv în noaptea de 18 spre 19 martie 1944, la Râbnița. Acele clipe sunt descrise, cum s-a arătat deja, în *Masacrul* (1956), apoi sunt reluate în *Eclipsa* și în volumul pomenit de convorbiri cu Tudor Petcu. Bine pentru ideile de *unitate a unei vieți*, pe de o parte, și, pe de altă parte, de *situație morală elementară*, acest episod destinal merită, credem să fie evocat mai pe larg. Unitatea de sens și substanță a vieții sale își găsește

aici nucleul său indestructibil. Căci, dacă el murea atunci împreună cu ceilalți colegi de celule (au scăpat doar trei și s-au răspândit apoi pe tot atâtea continente) nu mai era aproape nimeni să depună o mărturie credibilă despre oribilul măcel; o viață de om tânăr era curmată brutal și criminal și, cu excepția memoriei părinților săi și a unor prieteni rămași să mai trăiască, un timp, în țară sau în lumea largă, nimeni n-ar mai fi putut să ne ofere o unitate narativă, una adevărată, despre omul unic de pe acest pământ – numit Matei Gall. *Unitatea întâmplărilor devine* – prin ceea ce gândește și simte naratorul în chiar timpul obsesivelor rememorări – *unitatea morală a vieții lui Matei Gall*. Iată câteva crâmpeie narative ce se coagulează într-o semnificație dominantă ce încape în câteva certitudini lucide: că moartea există; că ea are un chip uman, „calmâcul" și pistolul său; că ea este secondată, de ofițerul german care dă ordinul și este precedată de gardianul-șef Văluță prin formula incalificabilă: „N-o să vă doară!" Întâi de toate, Matei Gall nu confirmă spusa comună privitoare la „perindarea prin fața ochilor a anilor copilăriei". Tabloul încrustat într-o amintire de neșters este astfel pictat: „în ciuda stării mele de tulburare extraordinară am urmărit cu un relativ calm întregul ritual al masacrării noastre. Mi s-a întipărit în memorie clar obscurul din celulă..... Da, am privit această scenă cu un calm anormal... Abia după aceea mi-am luat rămas-bun de la viață, de la mine însumi... În mine încă mai pâlpâia o speranță: poate voi fi doar rănit, poate mă voi salva într-un fel. Primul meu gând s-a îndreptat spre părinți. «Bieții bătrâni», a fost expresia care mi-a trecut prin minte, gândindu-mă la ei. Știam că pierderea mea, a unicului fiu, va fi pentru ei o catastrofă. Vedeam parcă aievea

fețele lor împietrite la aflarea veștii morții mele. N-au înțeles niciodată de ce eu, fiul unei familii relativ înstărite, pentru care erau dispuși la orice sacrificii, am devenit revoluționar. Nu le-am spus niciodată, nici înainte și nici după eliberare, că una dintre componentele hotărârii mele de a lupta pentru revoluție era și dragostea mea pentru ei, de a-i apăra prin trecutul meu. Gândurile mi-au zburat cu viteză cosmică, dar pe ecranul amintirilor n-am perceput decât două fețe, a mamei și a tatălui meu, îmbătrâniți înainte de vreme, cerniți de anii lungi ai doliului după mine".

Unitatea morală a vieții trimite, astfel, la uniunea primordială conținută în *Porunca a Cincea* din Vechiul Testament. Dar, totodată, povestirea catastrofei de la Râbnița are și o dimensiune etică într-un înțeles foarte precis: masacrul – „curățarea terenului" pentru a nu mai rămâne deloc urme ale tuturor fărădelegilor comise – indică absența oricărui element moral: el este distrugere totală, una planificată cu sânge rece și cu un calcul ticălos al eficienței. Singura preocupare a călăilor în asta constă: să nu fie nici un martor viu și să nu rămână nimic care să amintească, vreodată, că acolo au fost ființe omenești. Nici un concept nu este suficient de potrivit pentru a echivala prin gând o atare monstruozitate, iar adjectivele – groaznic, abominabil, înfricoșător, bestial – nu reușesc nici ele decât să întărească starea de perplexitate a celui care dă dovadă de nimic altceva decât de ceea ce conține expresia – *morală elementară*. În seria încercărilor de a explica acest fenomen de degradare, Matei Gall pomenește mereu de *amorțirea psihică*, de prezența până în ultima clipă a *speranței*, de insinuarea puternică în conștiință a ideii că răul încetează oarecum de la sine pentru că s-a depășit

orice limită și, deloc la sfârșit, de convingerea că cei răi vor fi pedepsiți, în viitor, atunci când o altă orânduire va face imposibile asemenea acte de inumanitate strigătoare la cer.

În același timp, narativitatea autorului este exemplară și din alt motiv, tot de ordin moral elementar. Clar, fără nicio umbră de echivoc, Matei Gall nu se dezice nici în fața morții iminente de ideea fundamentului etic imanent al faptelor omenești, cu corolarul acesteia: refuzul transcendenței. Și lui ca și altor supraviețuitori ai Shoah-ului i se pare inacceptabil ca Dumnezeu să permită asemenea atrocități și crime abjecte. Le condamnă – ca unul aflat în cunoștință și de cauză și de efecte – în perfect acord totuși cu poruncile iudeo-creștine, dar se îndoiește că Dumnezeu poate fi invocat ca instanța primă și ultimă de judecată în această situație. De asemenea, autorul *Eclipsei* se interoghează de nenumărate ori: cum s-a putut coborî atât de jos pe scara justificărilor acțiunilor rele sau vătămătoare încât și ultimul element de moralitate să fie evacuat din conștiință? În ceea ce-l privește a ajuns, în situația limită, să cunoască nemijlocit moartea văzută și simțită de aproape. Găsește, precum Profeții pre-exilici, că nenorocirile vin de la oameni și că ele nu ne sunt total cunoscute *și* din vină proprie: alegem fără să fim liberi în judecată, ne supunem când am putea să n-o facem, ascultăm, fiind chiar de bună credință, și de „zei falși" nu numai de *oameni buni* care au certificat prin fapte că pot fi numiți astfel.

În numele cugetului său moral în luptă – după cum ar spune Kant – Matei Gall crede în termeni apropiați, ilustrului etician în „umanitatea din fiecare om care ar trebui să ne fie sfântă"; el crede că viața demnă și conștiința liberă sunt valori

inalienabile, iar cine le atinge pe acestea în confruntarea cu moartea, cu distrugerea și cu neantul conștiinței are un statut aparte. Sfințenia – în accepția sa – nu este una *a credinței*, ci este una *a faptei* morale elementare. Într-un fel, am putea spune că dacă iudaismul este *religia faptei*, iar creștinismul este *religia credinței*, atunci, Matei Gall a întărit, ca supraviețuitor al Shoah-ului, următoarea interpretare: *sfinte sunt faptele morale elementare, iată credința mea indestructibilă*! Și acum, iată pasajul: „Îngenuncheat în noaptea masacrului, știam că nu voi avea niciodată ocazia să dau cuiva socoteală despre fulgerările minții mele, să confirm sau să infirm forța – mai bine zis existența sau inexistența – credinței mele. Voiam să dau examen față de mine însumi, în fața celei mai cumplite încercări. Am rămas pe poziții: mi-am zis că acum e ultima ocazie să dovedesc tărie, să mor ca un om mândru, care nu se dă bătut. Era încă posibil să reneg totul, să-mi exprim regretul, să cer iertare și îngăduință și ajutor lui Dumnezeu, care poate m-ar fi și iertat. Nu, mi-am zis, acum, când stăteam îngenuncheat, așteptând să fac primul pas spre moarte, neg și acum existența lui Dumnezeu. Dumnezeu nu poate exista, dacă permite asemenea crime".

Fără nicio umbră de semeție și fără hybris Matei Gall are conștiința acută a unicității tragice și a liminarității situației sale admițând: „poate că în acele clipe n-am fost în toate mințile; dar de atunci au trecut decenii și am avut parte de multe încercări". Cu simplitatea morală a celui modest și onest va vedea astfel lucrurile: „cred că mai toți dintre noi știau cum trebuie să moară. Pentru cine nu a trăit o experiență asemănătoare, folosirea unei formule ca «a ști cum trebuie să murim» pare, probabil, expresia unei boli psihice. *Noi*

n-am fost eroi în sensul marilor nume rămase în istorie (s.n.), cei care au purtat, cândva, pe umeri răspunderi imense pentru viitorul unor națiuni întregi. *Am fost niște simpli oameni* (s.n.), care purtam în noi o fărâmă de eroism, măcar și numai prin faptul că, în plină dominație fascistă, ne-am expus pericolelor ce derivau din răspândirea unor manifeste, că am protestat. Eram eroi prin comportarea noastră în fața atitudinii inchizitoriale a anchetatorilor, prin faptul că am rezistat doi, trei sau mai mulți ani diferitelor încercări care s-au făcut pentru nimicirea noastră în lagăre sau închisori. Fiecare din noi purta în adâncul ființei sale un cult al eroismului... Am vrut să exprimăm încă o dată protestul nostru, să dovedim că nu ne e frică de moarte, că suntem dintre acei oameni care nu pot fi învinși – *uciși da, dar nu învinși* (s.n.) – cei care, în ultimă instanță, vor ieși învingători din marea încleștare".

La aceste gânduri fiecare poate acum să mediteze, adâncit, pe cont propriu. În fond este vorba de tragicul din istorie și de posibila renaștere a moralității elementare, mereu și mereu prin sacrificiul semenilor noștri și prin mărturia supraviețuitorilor.

În fine, nu putem să încheiem acest eseu fără să-l evocăm încă o dată pe Matei Gall cel emoționat în fața studenților: un aproape nonagenar vorbindu-le unor tineri abia trecuți de douăzeci de ani. N-am putut să nu compar cele două situații, devenite brusc paradoxale: Matei Gall le-a vorbit, despre moarte și sensul vieții din proprie experiență, în timp ce eu știam că tocmai acest subiect este preferat de studenții, lipsiți, din fericire pentru ei, de experiențe nemijlocite comparabile.

Cu această ocazie Matei Gall a apărut la fel de dârz și de angajat în apărarea ideii de morală elementară ca și în

rememorarea momentelor catastrofice. Cu adaosul, necesar într-un asemenea context că, acum, transpărea și mai clar conturul unității morale a vieții sale. Astfel, în vremuri cuprinse de nebunii colective a încercat să le țină piept acestora refuzând orice formă de neomenie și orice compromis care degradează. A știut din prima tinerețe că moralitatea este *alegere* și este *ținută*; este datorie față de prezervarea umanității din noi și din ceilalți; este responsabilitate infinită și sacrificiu necondiționat pentru triumful valorilor fundamentale. Iar acesta are drept sinonim etern nimic mai mult, dar și nimic mai puțin, decât indestructibilitatea substanței umane: „*ucișii da, învinșii, nu*!".

5. Iudaism și creștinism la Alexandru Șafran în viziunea lui Carol Iancu

Am încercat mereu în această carte să definim morala elementară pornind de la nucleul monoteismului etic iudaic: *primaritatea vieții și a faptei*. Cele ce urmează întăresc această axiomă prin viața și opera unui om care a știut, ca puțini alții, în ce a constat acest adevăr prim și ultim în timpul Shoah-ului. Cum nu îndrăznim să credem că avem o competență să judecăm opera Rabinului Șef al Romaniei, Alexandru Șafran, am ales această cale: să semnalăm pentru *alții* două cărți ale Profesorului Carol Iancu, cu certitudine, un specialist în domeniul iudaismului, dar totodată și al creștinismului.

1. Cu nu mult timp înainte de a deveni Rabin-Șef al României la vârsta de 29 de ani, Alexandru Șafran, în *Curierul Israelit*, din 21 ianuarie 1940 (era atunci exact un

an până la Pogromul de la București) scrie articolul *Considerațiuni talmudice asupra filosofiei istoriei*.

Cel care semnalează un asemenea eveniment, acum, după 68 de ani, într-o monumentală carte de 394 pagini, intitulată *Alexandru Șafran, o viață de luptă, o rază de lumină* (traducere Țicu Goldstein), Editura Hasefer, București, 2008, este Carol Iancu, profesor de Istorie contemporană la Universitatea Paul Valéry, Montpellier III și director al Școlii de Înalte Studii ale Iudaismului din Franța.

Pentru că este vorba de o imensă personalitate a culturii iudaice, poate că de aici am putea pleca, în încercarea noastră de-a analiza această carte în care, obiect de studiu și de interpretare erudită, este cel numit, pe drept cuvânt, *înțeleptul de la Geneva*. Ce afirmă Alexandru Șafran în amintita intervenție publicistică? Întâi de toate, el spune că Talmudul, această creație monumentală a poporului evreu, nu este o filosofie a istoriei sau nu este așa ceva în înțelesul de astăzi al acestui termen. Totuși, remarcă viitorul Rabin-Șef, aici sunt câteva indicații de natură să ne lumineze cu privire la *înțelegerea* istoriei. Astfel, urmărindu-l pe Carol Iancu, aflăm că, Șafran încercând să răspundă la interogația centrală a filosofiei istoriei (personalitățile excepționale creează istoria sau colectivitățile sunt acelea care dau caracterul și imprimă o mișcare unei epoci?) citează, rând pe rând, Biblia, Talmudul, literatura exegetică, diverși gânditori moderni și conchide: în momentele de nenorocire, în vremuri catastrofice și de calamitate, „Talmudul ne învață că soarta poporului depinde de competențele și de înțelepciunea conducătorilor săi" (p. 96).

Putea bănui, atunci, Alexandru Șafran că tocmai el va trebui să dovedească aceste calități atât de rare și atât de greu

de atins? Ceea ce este cert este faptul că noi, cei de astăzi, știm, acum, răspunsul: Marele Rabin al României din 1940 și până în 22 decembrie 1947, devenit Marele Rabin al Genevei (1948-2006) și-a legat numele de conducerea comunității evreiești din România în cel mai greu moment din istorie, cel al Shoah-ului. Mai mult și mai precis: această comunitate care atunci era ca număr a treia din Europa și a patra din lume a fost salvată – aproape jumătate din ea, grație străduinței și înțelepciunii sale active, cu adevărat demne de un mare, veritabil, conducător.

Sarcina lui Carol Iancu n-a fost deloc una facilă și ea a putut să fie roditoare numai pentru că între interpret și interpretat există fericite conjuncții: spirituale și existențiale în primul rând, de sensibilitate morală, metafizică și religioasă, deloc la sfârșit.

În fapt, în acest caz, se pot ridica la statutul de *probleme* câteva interogații grave. Le formulăm, nu neapărat, într-o ordine imuabilă. Prima dintre ele: câtă libertate poți avea atunci când te auto-obligi să-l expui Celorlalți pe un personaj istoric – din categoria, în termeni hegelieni – „a personajelor istorice de importanță universală" (sau, oricum, asimilabilă acesteia)? Carol Iancu dă răspuns nu o dată acestei întrebări care poate suna astfel: libertatea înseamnă, în acest caz, și o atenție maximă la corespondența cu faptele, deci, înseamnă centrarea pe adevăr. Totodată însă libertatea în interpretare înseamnă și un interes crescut pentru conjuncția dintre sensul istoriei și unitatea unei vieți, unitatea unui destin. Prin urmare, pentru a depune mărturie pentru un destin grandios, exemplar, cerința judecăților adevărate este obligatorie, iar cea a judecăților de responsabilitate devine un imperativ categoric.

Cum a procedat Carol Iancu pentru a îndeplini o atare exigență, de care, sigur a fost tot timpul pătruns?

A avut norocul destinal (Aristotel definea *norocul* ca fiind *întâmplarea fericită*) să-l cunoască încă din 1981 pe Alexandru Șafran. Iată impresia întâlnirii care, spune „m-a marcat profund... Sala de Conferințe a Centrului Comunitar evreiesc era plină ochi: numeroasa asistență a fost cucerită de farmecul acestui bărbat care, în pofida aspectului său fragil, respira fervoare, energie și entuziasm, captivând cu ochii săi albaștri întreaga noastră atenție. El și-a povestit viața, marcată de o serie de evenimente excepționale: alegerea la 29 de ani, în înalta demnitate de Șef Rabin al României, tragedia Shoah-ului, abuzurile regimului comunist totalitar impus de sovietici, ca urmare a celui de-al Doilea Război Mondial, expulzarea din țara sa natală. În sfârșit, stabilirea sa în Elveția, unde sub «cortul Torei», a continuat să lupte pentru prietenia dintre evrei și creștini, pentru apărarea iudaismului și a Statului Israel, pentru drepturile omului." (p. 13)

Am oferit acest citat și pentru că prin simplă enumerare de evenimente ne dăm seama că a fost vorba, pentru Marele Rabin, de alegeri în condiții de risc și de incertitudine maximă și aceasta nu în calitate doar de individ singular, ci de personalitate ce și-a asumat în mod liber toată responsabilitatea pentru toți coreligionarii cu argumentele cele mai tari, argumente raționale, venite dinspre religie și morală, menite să apere și să salveze umanitatea aflată în pericol, în vremuri de beznă și nebunie colectivă, de haos distructiv, de hybris devastator, violent și nesățios.

Aici apare într-un fel întrebarea: *Cine* a fost acest om, care-i este obârșia sa și care sunt sursele care i-au zămislit

gândirea sa înțeleaptă, aflată inevitabil mai presus de cea a omului comun?

Carol Iancu descrie „formarea unui tânăr rabin", născut dintr-un tată rabin de Bacău, Bezalel Zeev Șafran – „considerat drept *gaon* («geniu»), cea mai mare autoritate din România în materie de *Halaha* (jurisprudența religioasă) și unul dintre cei mai mari erudiți ai timpului său (p. 17) – și o mamă, Finkel, ea însăși, fiica lui rabi Avram-Josef, un fruntaș și *hasid* din Iași" (p. 21). La 11 ani (1921) devine secretarul Tatălui și învață de timpuriu tot ceea ce este legat de un atare statut străvechi. Din 1930 și până în 1934 se află la Viena „unde studiază la Institutul de Înalte Studii Teologice Evreiești și pregătește un doctorat în filosofie la Universitate. Este remarcat de rectorul Seminarului rabinic... și de Sigmund Freud, care l-a invitat la el și cu care a avut numeroase convorbiri despre locul visului în Biblie și în vasta literatură talmudică. Freud, care știa limba ebraică, i-a trimis numeroase telegrame în ebraică și a contribuit la formarea intelectuală a tânărului Alexandru Șafran." (p. 25)

Și totuși, chiar dacă adăugăm la ecuația influențelor intelectuale majore – și pe Henri Bergson, a cărui operă l-a marcat și pe Gaster și pe Einstein, pe Martin Buber, pe Emmanuel Levinas, pe toți cei întâlniți la Geneva între 1949-1975, pe lideri spirituali evrei de pretutindeni sau pe cei creștini precum Papa Ioan Paul al II-lea, pe atâți intelectuali și oameni politici deosebiți, din aproape toate zonele și tendințele – constatăm că, – deși identificăm sursele, izvoarele, *rezultatele*, adică, omul excepțional în istoria culturală mare a lumii – Alexandru Șafran nu este nici numai suma și nici numai sinteza surselor empirice ale personalității sale.

Aici, credem că se potrivește întru totul celebra intuiție a lui Alain: când este vorba de oameni excepționali a te interoga asupra originii gândirii, faptelor și vieții lor înseamnă să admiți, oarecum perplex, că „toate originile sunt – și vor rămâne – secrete." Și totuși, dincolo de acest mister al personalității exemplare se află ceva ferm, palpabil, verificabil: faptele lui Alexandru Șafran, cele, în primul rând cu semnificație transindividuală universal umană. Or, ce constatăm în acest sens? Că Alexandru Șafran, – adânc înțelepțit nu numai de cele două capitole zilnice din Biblie pe care le recomandă – a știut, el însuși, mereu că *fapta* contează, anume fapta lui și raportarea ei la comandamentele morale înscrise în Decalog.

Și din această perspectivă, care sunt faptele cu adevărat semnificative în mijlocul cărora el a trebuit să acționeze cu prudență sau înțelepciune, curajos până la temeritate, întotdeauna responsabil? Carol Iancu – identifică acest eveniment – Shoah-ul – și-i descrie țesătura toxică, criminală, catastrofică. Întâi de toate, Șafran a înțeles natura antisemitismului și a găsit argumente potrivite pentru a reduce dezastrul provocat de aplicarea „Soluției Finale" în varianta Antonescu. Un argument în timpul Pogromului de la București din ianuarie 1941 este folosit inclusiv de Sarah, soția sa: dacă ești creștin cu adevărat ar trebui să te rușinezi de antisemitism: „Toată ziua, Sarah a discutat cu temnicerii ei, fără să ezite să-i întrebe dacă nu le este *rușine* să-și facă neîncetat *semnul crucii* în timp ce torturau oameni nevinovați." (p. 126)

Sau, argumentul moral-antropologic comun, popular: „Poate aveți și voi o *mamă* și poate bănuiți ce simte ea când este despărțită de copilul ei".

De asemenea, Șafran s-a confruntat direct, brutal cu atitudinile antisemite manifestate de către lideri ai Bisericii Române. Carol Iancu, redă din Șafran această mărturie pentru anul 1940, când era Senator în Parlamentul României: „Patriarhul Nicodim, capul Bisericii Ortodoxe, se purta cu mine deosebit de rece. Mă făcea să simt că pentru el era intolerabil ca un om în poziția mea să cunoască atât de bine româna. Bălan, mitropolitul Transilvaniei, păstra distanța. Tit Simedrea, Mitropolitul Bucovinei, se arăta deschis ostil. Mitropolitul Puiu Visarion nu-și ascundea antisemitismul militant. Cizar, episcopul catolic, când mă vedea încrunta din sprâncene. Hossu, episcopul unit, era politicos, dar rece. Cât privește pe reprezentanții Bisericii Evanghelice germane, ei nici măcar nu încercau să-și disimuleze animozitatea față de mine, așa încât nu-mi lipseau dușmanii în Senat". (p. 86)

Cinci ani mai târziu, la Cluj, Șafran întreba: „Unde ați fost oare preoți credincioși creștini, voi cei care vă aflați astăzi aici, unde ați fost atunci când bărbați, femei, copii, vârstnici, toți făcuți după chipul Creatorului, au fost smulși din căminele lor liniștite și au fost înghesuiți ca vitele în vagoane plumbuite care să-i ducă la moarte?" (pp. 201-202) Iar, în '47, într-o Europă în care se instala Cortina de Fier, Șafran a avut curajul să participe la Conferința de la Seelisberg, unde a denunțat «doctrina antievreiască» a Bisericii: „Nu trebuie oare să vedem o relație între măsurile discriminatorii care i-au lovit pe evrei la începutul celui de-al patrulea secol, odată cu instaurarea Imperiului Creștin și legile antievreiești de la Nürenberg, decretate în 1935, ultimele constituind într-un fel desăvârșirea celor dintâi? Nu ar trebui văzută o asemănare între rugurile vestitoare ale lui Torquemada și crematoriile de mare putere de la Auschwitz?" (p. 327)

Cel care la 31 octombrie 1985 este primit de Ioan Paul al II-lea la Vatican, vizită al cărei rezultat este intrarea la 13 aprilie 1986, pentru prima dată a unui Papă în sinagoga din Roma, s-a manifestat constant, cu înțelepciune și curaj, pentru apropierea necesară dintre iudaism și creștinism. Cel care apăra la Geneva „umanismul evreiesc" și care repeta mereu pentru creștini că „Dumnezeul legii iudaice este Dumnezeul învățăturii morale", iar legile învățăturii evreiești sunt comandamente pe care noi le acceptăm prin voința noastră și pe care le respectăm în mod liber" (p. 326), este și cel care, cu opt luni înainte de publicarea Enciclicei *Nostra Aetate* (1965) declara că documentul pontifical care se pregătea cu privire la evrei trebuia să reprezinte un «reviriment» al Bisericii față de evrei, iar, zece ani mai târziu afirma clar și ferm: «Noi încă așteptăm un act real și tangibil, limpede și franc, reparatoriu». (p. 327)

Oricum, Carol Iancu, nu ezită în acest context să afirme că, „interpelator al creștinismului, Alexandru Șafran este indiscutabil, unul dintre artizanii cei mai importanți ai apropierii iudeo-creștine din sec. XX". Și continuă: „În lupta sa pentru această apropiere, el rămâne partizanul unei «prietenii exigente», în care accentul este pus pe educație, într-un spirit de fraternitate umană". (p. 329)

De asemenea, în cartea sa Carol Iancu alocă spațiul unui întreg capitol pentru a evidenția chipul în care, Alexandru Șafran a apărat, constant și ferm, iudaismul și statul Israel. Cât de actuale sunt cuvintele predicii din 30 mai 1967 din sinagoga de la Geneva consacrate păcii „Ieri și azi" sau apelul său, lansat în numele poporului Israelului, popoarelor lumii înaintea Războiului de Șase Zile: „El vă cere: ajutați-ne! Nu

mai aveți astăzi în fața voastră poporul care s-a complăcut să fie mânat precum o turmă la abator. Iar voi înșivă nu mai puteți suporta un al doilea Auschwitz. Primul Auschwitz a dezonorat umanitatea pe vecie. Un al doilea Auschwitz o va pierde definitiv [...]

Așadar, acționați cu sinceritate și cu seriozitate. Acționați pentru pace". (p. 254)

Ceea ce n-a putut fi citat în volum din opera lui Șafran se regăsește în *Anexa* (pp. 331-368) cărții lui Carol Iancu, unde, la celebrele *Rencontres Internationales* de la Geneva, cărturarul, rabinul, eticianul și vizionarul Alexandru Șafran se pronunță în chestiuni precum: umanismul evreiesc, relația rațiune-credință, separația dintre Biserică și Stat, Cabala și fizica nucleară, munca și omul, profeția în Biblie, etica individuală și etica socială în Biblia ebraică, condițiile fericirii, nevoia de religie, timpul sabatic.

Parcurgându-i opera și cunoscându-i viața ca puțin alții, Carol Iancu poate formula judecăți de valoare în deplină cunoștință de cauză și de efecte. După el *calitățile* care i-au „călăuzit parcursul și i-au forjat personalitatea lui Șafran, permițându-i să facă față celor mai dificile situații și să ducă o luptă marcată de pasiunea adevărului – sunt: în primul rând «independența față de tentațiile succesului și față de orice putere»; în al doilea rând, «exigența rigorii: conducător spiritual unic, gânditor erudit, el nu trăiește într-un turn de fildeș; angajat, e pasional, dar pasional fiind, nu e părtinitor»; a treia calitate e *sensibilitatea* care îi îngăduie să iasă din lumea gândirii pentru *a acționa* în timpul prezent; iar, a patra calitate este considerată acuratețea exprimării, «onestitatea intelectuală scrupuloasă», capacitatea de a repune în discuție

propriile sale concluzii, «știința» rară de a discerne între *cert* și *probabil*, și forța de a rezista «ipotezelor seducătoare» venite dinspre *modele* de orice fel". (p. 329)

Două afirmații concluzive despre Șafran ale lui Carol Iancu credem că se impun a fi pomenite. Prima: „În lupta sa permanentă împotriva antisemitismului și a antisionismului... el a repurtat victorii în bătălii, dar *nu* a câștigat războiul. Iată de ce angajamentul său păstrează o valoare de exemplu și prezintă o *actualitate dureroasă*; a doua: pentru Alexandru Șafran, om de o credință profundă, modul de a trăi identitatea evreiască și modul de a concepe iudaismul sunt practic indisociabile; el este *mândru* de a fi evreu, *dar fără orgoliu*. Mare rabin (Carol Iancu îl citează pe Elie Wiesel cu formula „un *maestru* generos, unul dintre cei mai mari ai generației sale".), Șafran «a știut să fie *exemplar* fără a se da pe sine *drept exemplu»"*. (pp. 328, 330)

Ce am mai putea adăuga noi? Nu mult și nu multe la cele atât de bine spuse, de Carol Iancu într-un întreg coerent și consistent – cartea sa, viziunea sa despre înțeleptul rabin Alexandru Șafran. Un regret: că Alexandru Șafran nu mai trăiește acum când de pildă, Habermas și Ratzinger (în 2004), Habermas și Derrida (în 2001) au pornit un proiect filosofic, teologic și politic pentru noul mileniu. Miza morală a acestuia de abia acum ni se dezvăluie în toată complexitatea sa. În acest context al unei etici a responsabilității pentru generațiile viitoare glasul său ar fi fost, indubitabil, auzit, ar fi fost ascultat și ar fi contat. Ca întotdeauna.

Nutrim, de altfel, convingerea că substanța acestui regret este consonanță cu sensul profund al interpretării lui Carol Iancu. În fapt, autorul acestei, pe cât de necesare pe atât de

strălucite cărți despre Alexandru Șafran (surprins prin imaginea-simbol „o viață de luptă, o rază de lumină") se află, el însuși, prin tot ceea ce a scris până acum, într-o relație de frățietate cu temele majore ale gândirii și vieții celui căruia i s-a dedicat. Noi, cititorii avem cartea, iar Carol Iancu, cu certitudine, va fi onorat mereu, de acum înainte, pentru conținutul și sensul ei. Nu e puțin lucru, din contră, iar o atare reușită nu stă la îndemâna oricui.

* * *

2. Mărturisesc [*] că sunt copleșit de sarcina de a prezenta și această a doua carte. Este vorba și de o copleșire comensurabilă – fiindcă prin acest volum care se adaugă celui apărut acum doi ani intitulat *Alexandru Șafran. O viață de luptă, o rază de lumină* – Profesorul Carol Iancu ne-a adus tuturor un *dar* spiritual și documentar de aproape 1.000 de pagini.

Cu certitudine însă există o copleșire incomensurabilă. Aceasta ține de substanța cărții, de miza ei morală. Motivul cărții un poate fi în niciun chip eludat fiindcă este vorba de *legătura* dintre o personalitate *rară*, de *excepție* a istoriei umanității – Șef Rabinul Alexandru Șafran și un eveniment istoric de importanță universală – Shoahul – Holocaustul. Or, chiar titlul ales este lămuritor în mod explicit: *Alexandru Șafran și Șoahul neterminat în România* (în ediția franceză

[*] Text prezentat în data de 13 octombrie 2010, la Sala *Tinerimea română,* cu ocazia lansării cărții și a premierii autorului ei cu Medalia Alexandru Șafran. Am păstrat forma oralizată a intervenției.

Alexandru Șafran et la Shoah inachevée en Roumanie – Recueil de Documents (1940-1944), Hasefer, București, 2010, 607 p.).

Titlul găsit poate surprinde și poate că șochează la prima vedere, dar oricine-i de bună credință înțelege adâncimea unui adevăr simplu și fundamental. Încercăm să-l developăm în spiritul cărții. În primul rând, Profesorul Carol Iancu optează pentru termenul ebraic – *Shoah* – care înseamnă *distrugere*, înseamnă *catastrofă*, înseamnă ceva mai mult decât tragedia, înseamnă nenorociri abominabile și absurde. I se pare mai potrivit decât mai recentul Holocaust care înseamnă *ardere de tot*. În opinia noastră este o alegere *înțeleaptă,* una menită să lase fără replică *negaționiștii* autohtoni care au afirmat răspicat: „În România nu s-a ars de tot deci… n-a fost Holocaust". Dar, în schimb, oricine ascultă de rațiune și admite fapte și dovezi ce un pot fi contestate, va recunoaște realitatea îngrozitoare a Shoahului în România în timpul când Mareșalul Antonescu s-a intitulat Șef al Statului.

În al doilea rând, titlul conține această formulă „Shoahul neterminat – inachevée în România – en Roumanie. Ce sens are această expresie în contextual istoric dat? Să ne gândim la ce a însemnat Soluția Finală și ce-ar fi însemnat ca acel proiect diabolic să se fi terminat! Ar fi însemnat să fie dus până la capăt. Din fericire, pentru că au existat oameni precum Șef Rabinul României *Omul credinței* Alexandru Șafran și alături de el, *omul Legii* dr. Filderman ca și alți membri ai Comunității „Shoahul a fost neterminat". Există, știm bine acum, după ce s-a publicat *Raportul Final asupra Holocaustului în România* – Editori Elie Wiesel, Tuvia Friling, Radu Ioanid și Mihail E. Ionescu – există acest adevăr brut

și brutal asumat de Statul Român actual, anume că după modelul naziștilor care voiau să transforme Germania într-un *Stat Judenrein*, autoritățile române au introdus sloganul „Curățirea României de jidani". Or aceasta a însemnat deportări masive, execuții și masacre, boli, mizerie, distrugere, moarte, catastrofe – deci, Shoah.

Cartea Profesorului Carol Iancu este despre toate aceste fapte, dar ea aduce un surplus de informație despre acei ani întunecați în care au fost și oameni care s-au opus răului, diminuându-l și lăsându-l – spre cinstea speciei umane – „neterminat".

Cartea are două părți. Prima reprezintă interpretarea asupra Shoahului în România – pe baza vechilor și noilor documente în care rolul Șef Rabinului Alexandru Șafran apare ca fiind extrem de important, de netăgăduit, destinal pentru membrii comunității evreiești din România.

Partea a doua este documentară. Sunt astfel 190 de documente din Arhive, în mare parte inedite, de asemenea 47 de articole din presa străină, 50 din cea românească, 35 de mărturii și 43 de documente în facsimil.

Totul gravitează în jurul ideii de salvare care transpare chiar din momentul alegerii noului Rabin la început de an '40. Tânărul Rabin de 29 de ani – consemnează Procesul Verbal – își formulează *principiul* călăuzitor al misiunii sale: *A ști să gândești și să înfăptuiești*.

Nenumărate documente depun mărturie despre felul în care acest principiu a fost urmat consecvent, când cu fermitate, când cu blândețe de cel care va fi numit apoi *Înțeleptul din Geneva*. A știut să gândească înfăptuirea împreună a misiunii de salvare, folosind mijloacele potrivite și argumentele

considerate convingătoare, atât în cazul autorităților române cât și în ceea ce privește personalități diplomatice acreditate la București, precum Excelențele lor Andreea Cassulo, René de Weck, Charles Kolb sau Jacques Truélll. În același context trebuie amintită și Nota de avertisment a Secretarului de Stat American Gordon Hull din 13 septembrie 1942.

La fel de explicite sunt documentele și mărturiile privitoare la cei care au intervenit în țară în favoarea evreilor: Regina-mamă Elena, primarul din Cernăuți Traian Popovici, conducătorii Partidului Național Țărănesc, Iuliu Maniu, Ion Mihalache, Nicolae Lupu, Ghiță Pop, ai Partidului Național-Liberal, Constantin I.C. Brătianu, personalități religioase, precum patriarhul Nicodim, mitropoliții Nicolae Bălan și Tit Simedrea, contrar antisemitismului lor.

Sunt revelatoare, pline de tâlc, dar și cutremurătoare, de pildă, argumentele aduse de Alexandru Șafran în fața Patriarhului Nicodim când s-a pus problema purtării Stelei lui David. Tema necesarei frățietăți dintre iudaism și creștinism este astfel expusă într-o cerere scrisă:

„Cum semnul ales este «Steaua lui David»; cum această stea este la fel de sacră și religiei creștine și religiei mozaice; mai mult încă, cum divinitatea lui Isus Christos se întemeiază pe aceea că este «mlădiță din trunchiul lui David», apare neîndoielnic că acest ordin violează religia, expunând batjocurei și hulei creștinilor una din cele mai sfinte embleme religioase, săpând astfel încrederea în cele sfinte". De asemenea, un document recent, din 10 Mai 2009, vine în completarea mărturiilor care au stat la baza trecerii Reginei Mamă Elena, la Yad Vashem, printre Drepții între Popoare. Iată ce declară Majestatea Sa Regele Mihai I, într-un interviu

oferit Profesorului Carol Iancu: La întrebarea – „În 1942, germanii au decis să deporteze pe evreii români supraviețuitori din Transilvania de Sud și din Vechiul Regat, să îi trimită cu trenul în Polonia, în camerele de gazare de la Belzec – răspunsul Regelui este: „… Ceva s-a întâmplat atunci cu Antonescu. Mama mea l-a chemat și pe Patriarh, astfel încât ea însăși și Nicodim s-au găsit în fața lui Antonescu. Ea l-a obligat pe Nicodim să vină și acesta a venit. Mama mea se gândea că trebuia să se facă tot ceea ce era posibil. Niciun creștin un putea admite ceea ce se întâmpla…"

Noi știm acum că inadmisibilul s-a produs. Mai știm însă că au fost oameni care aidoma Șef Rabinului Șafran au luptat pentru a salva ființe omenești nevinovate și pentru a depune mărturie pentru o morală elementară a speței umane, cea din Vechiul Testament, din Tora și din Noul Testament.

Și, în fond, de ce n-am visa că trebuie să existe și astăzi oameni deosebiți care să *știe să gândească și să înfăptuiască* o frățietate a celor trei monoteisme: iudaic, creștin, islamic. O bază există: toate sunt în măsuri diferite și *etice*.

Oricum, Domnule Profesor Carol Iancu, într-o asemenea ocazie, nu pot să nu mă gândesc la adevărul unui îndemn talmudic. Acesta spune că nu stă în puterea Dvs. să terminați toată lucrarea începută. Dar, nici n-aveți dreptul să vă opriți din ea: it is not for you to finish the work but neither are you free to desist from it!

IX. Dimensiuni estetice și situații morale elementare în literatura română

> Faptul de a fi autentic, de a trăi autentic, trimite… la *concordanța* între *original și originar.*
>
> Cristian Iftode

În cele ce urmează plecăm de la premisa că în și prin literatură avem acces nu numai spre oglindirea expresivă a *situațiilor de viață* – cum se întâmplă, știm bine, în orice roman clasic, izbutit din punct de vedere estetic – ci și înspre *altceva*, la fel de important: surprinderea sub specia verosimilității și veracității a *situațiilor morale elementare* în care sunt puse anumite personaje literare. Cota de etic din cele patru romane românești – *Ciocoii vechi și noi, Viața la țară, Întunecare* și *Toate pânzele sus!* este indiscutabilă: în toate, autorii – Nicolae Filimon, Duiliu Zamfirescu, Cezar Petrescu și Radu Tudoran – descriu, într-un fel sau altul un etos. În toate, aspirațiile morale sunt pregnante. În toate, morala elementară apare drept o componentă de nesuprimat din conștiința și comportamentul personajelor pozitive.

1. Vicii active și virtuți vlăguite în *Ciocoii vechi și noi*

Oricine a meditat în cunoștință de cauză despre începuturile nuvelei și ale romanului românesc nu se poate să nu fi

ajuns să se întrebe măcar o dată dacă, apariția, la 1840 a prozei de relativ mici dimensiuni, a lui Costache Negruzzi, *Alexandru Lăpușneanu*, și, publicarea, la 1863, a romanului *Ciocoii vechi și noi*, avându-l drept autor pe N. Filimon, nu are și anumite semnificații mai adânci, atât în ordine estetică, cât și deopotrivă sociale, morale sau chiar politice și ideologice. Celebra nuvelă are, după cum se știe, în centrul ei tema luptei pentru menținerea puterii, într-un timp al Evului Mediu moldav, în care, de pildă, tăierea capetelor boierilor răzvrătiți ținea de o practică politică atunci curentă. Măiestria lui Negruzzi a constat în a developa un tablou verosimil al acestei lumi apuse prin personaje clar conturate sub aspectul caracterului și prin surprinderea excelentă a cauzelor și motivelor care alimentau conflictul dramatic dintre Domn și boieri, dintre popor („Proști... dar mulți") și aceiași. Prin urmare, debutul prozei literare vizează fapte istorice îndepărtate, în timp ce primul roman autohton narează evenimente mai apropiate, începând cu al doilea deceniu al secolului al XIX-lea. În fapt, povestea vieții personajului principal, Dinu Păturică, are o zi și o lună, ca punct de plecare precis: „luna octombrie anul 1814", iar cititorul află aceasta din chiar prima frază a cărții.

Ce putem dezvălui noi, astăzi, despre aceste origini? Desigur, multe fapte dintre care o mare parte a lor au fost aduse deja la suprafață, cu străduință, competență și iscusință de marii noștri critici*. Nouă nu ne rămâne decât să punem

* Textul acestui capitol a fost publicat drept *Prefață* la: Nicolae Filimon, *Ciocoii vechi și noi* sau *Ce naște din pisică șoareci mănâncă,* Jurnalul Național, Ed. Litera, București, 2009, pp. 13-22. În partea de *Referințe critice*, din acest volum, există pertinente analize dedicate operei lui N. Filimon, prin texte

câteva accente poate, potrivite, oricum, necesare. În acest sens, prima interogație ar suna astfel: este oare o simplă întâmplare, un fapt totalmente lipsit de importanță, acela că întâiul roman românesc nu este de pildă, nici despre un militar aflat sub datorie, nici despre un aristocrat supus și el unor obligații, loialități și servituți, nici despre doi îndrăgostiți atemporali, care suferă sau învinge prin dragostea lor, spulberând prejudecăți, nici despre clerici și credincioși cuprinși de îndoieli și obligați să suporte dificultățile vieții, prin sau în afara credinței (nici despre răzvrătiți sau revoluționari romantici care se sacrifică pentru națiune, pentru dreptate sau libertate – cum avem în alte literaturi –) ci, *despre ciocoi*?

Foarte clar și apăsat spus: ce a determinat această alegere a lui N. Filimon? Poate fi vorba doar de ceva strict subiectiv cum ar fi, de exemplu, nemulțumirea personală a autorului față de câțiva parveniți sau de unii oameni josnici, întâlniți în cursul vieții sale pline de întâmplări diverse, de reușite parțiale și de obstacole nedorite? Nicidecum!

Nu rezultă de nicăieri că N. Filimon ar fi fost un frustrat din prea mult orgoliu; un invidios ros de pizme și ranchiune ordinare; un dornic de averi, bani, faimă și putere, nesatisfăcut în ambițiile sale. Toate mărturiile, câte sunt despre el, contrazic o atare ipoteză. Omul era – în avizata opinie a lui

---

selectate din: E. Lovinescu, N. Iorga, G. Călinescu, Șerban Cioculescu, Tudor Vianu, George Ivașcu, Eugen Simion, Aurel Martin, Nicolae Manolescu, Paul Cornea, Al. Călinescu și Mircea Anghelescu. Evident că oricine dorește să cunoască în adâncime interpretări despre *Ciocoii vechi și noi*, se cuvine să consulte cu precădere asemenea surse, mult mai competente decât *Prefața* noastră.

G. Călinescu – „o fire blândă, veselă și nepăsătoare", modest, deloc ostentativ în purtare, un epicureu bonom „'nalt, rumen, sprintenel" cunoscut pentru plăceri culinare, dar și pentru bucuria conversației cu prieteni sau amici. Prin urmare, interesul său pentru fenomenul pomenit al ciocoismului poate fi pus pe seama conștiinței sale morale și nu pe un deficit psihologic de tip resentimentar. Totodată, este de presupus că fenomenul ciocoismului era atât de prezent în spațiul public fanariot și post-fanariot încât solicita, în plan politic, după Revoluția de la 1848, măsuri juridice, iar în orizont moral genera o reacție spontană de revoltă și de indignare. Filimon este un astfel de purtător de mesaj izvorât din motive etice, iar calea aleasă de el este discursul moralizator. El deschide indiscutabil seria portretelor de ciocoi la care se adaugă în timp, Gr. H. Grandea, cu romanul din 1876, *Vlăsia sau ciocoii noi*, sau Duiliu Zamfirescu care-l creionează, în *Viața la țară* (1894) și în romanul cu același nume, pe Tănase Scatiu (1896), devenit personajul exemplar al „noilor ciocoi". Dar ciocoismul sub toate aspectele sale, inclusiv ca fenomen economic social și politic de tip „parazitar" l-a preocupat și pe Eminescu, de asemeni pe Bolliac și Bolintineanu, nu mai puțin pe Caragiale, pe Slavici și deloc la sfârșit, pe Liviu Rebreanu, Cezar Petrescu sau Ion Marin Sadoveanu. De altfel, obsesiva interogare asupra naturii ciocoismului ca și analiza efectelor distructive ale acestei „pacosti naționale" în procesul de modernizare a României va fi timp de o sută de ani o adevărată constantă în reflexie, nu numai pentru prozatori, poeți sau dramaturgi, ci și pentru istorici, filosofi, sau sociologi precum Bălcescu, Dobrogeanu Gherea, Hasdeu, Dimitrescu-Iași, C. Drăghicescu, Ștefan Zeletin, Mihail

Ralea, C. Rădulescu-Motru. Cercetarea rece, obiectivă insistă asupra caracterului *necesar*, de ne-evitat, al acestui proces de ascensiune și permanență a ciocoismului. Astfel, cauzele cele mai des amintite sunt, în primul rând, fanariotismul și bizantismul, cu tot cortegiul lor de practici și deprinderi în cuprinsul cărora totul, în această lume haotică și schimbătoare, se tranzacționează, inclusiv legea; în al doilea rând, slaba dezvoltare economică și de civilizație urbană, care, în absența Statului și-a unei ordini juridice stabile, a făcut posibilă ascendența unor tipuri umane hrăpărețe, lipsite de scrupule, egoist feroce, al căror unic țel era parvenirea cu orice preț și cu orice mijloace. În fapt, fenomenul istoric general care include în el ciocoismul se află în legătură cu toate schimbările radicale din plan universal ce-au marcat trecerea de la tradiționalism și feudalism la dinamica accelerată a vieții în capitalism. Răsturnările de statut social devin realități curente, iar „circulația elitelor" este vizibilă la tot pasul. Vechea nobilime este contestată de noii îmbogățiți, iar aceștia, la rândul lor, năzuiesc, după un timp, să posede nu numai bani, putere și avere, ci și titluri aristocratice. Mezalianțele se întâlnesc peste tot și ele devin teren de confruntare în orizont politic, și nu mai puțin în spațiul destinului individual: dramele și tragediile reale îi cuprind deopotrivă pe „învingători" și „învinși", pe cei „vechi" și pe cei „noi", pe cei de „viță veche" și pe cei oploșiți pe lângă ei, capabili de orice să-i ruineze și să le ia locul. De altfel, motorul acestor schimbări se află nu numai în implacabilele legi sociale, ci și în natura umană, în ceea ce încă Aristotel numea dorința oamenilor de a obține nemurirea prin posesia de bunuri: „dorul de viață fiind infinit, oamenii se străduiesc

să strângă mijloace infinite de trai". Or, din acest punct de vedere, ciocoismul este parte constitutivă a unor aspirații general omenești, până la un punct legitime și de înțeles, eșuate însă în egoismul și parvenitismul cel mai primitiv și mai degradant cu putință. Expresia în literatura europeană a acestui fenomen – de la Balzac și Stendhal la Giussepe Tommasi di Lampedusa, pentru a da doar aceste exemple notabile, – ne este dată de tipul *parvenitului* dintotdeauna și, mai ales, din vremurile moderne, fie că el se numește Rastignac, Julien Sorel sau Don Collagerro.

Primul parvenit din literatura română poartă un nume de personaj central – Dinu Păturică și totodată, supranumele de *ciocoi*. În fond, chiar N. Filimon ne avertizează în *Prolog*, parafrazându-l pe Platon, că „nimic nu este mai periculos, pentru un stat ce voiește a se reorganiza, decât a da frânele guvernului în mâinile *parveniților* (s.n.), meniți din concepțiune a fi slugi..." Iată, prin urmare, două cuvinte cheie (*parvenirea* și *slugăria*) fără de care ciocoismul ca fenomen nu poate fi nici descris, nici suficient înțeles.

Filimon își asumă de altfel calitatea de moralist din moment ce-și începe *Dedicația* cu „Domnilor ciocoi!" cei mai vicioși și mai răi dintre contemporani: „Vouă dar, străluciți luceferi ai viciilor, care ați mâncat starea stăpânilor voștri și v-ați ridicat pe ruinele acelora ce nu v-au lăsat să muriți în mizerie; vouă, care sunteți putreziciunea și mucegaiul ce sapă din temelii și răstoarnă împărățiile și domniile; vouă, care ați furat cu zvanțul din funcțiunile cele mici și cu miile de galbeni din cele mari, iar acum, vouă v-ați cumpărat moșii și palate, stropiți cu noroi pe făcătorii voștrii de bine; vouă și numai vouă dedic această slabă și neînsemnată scriere". Ciocoiul, în trăsăturile-i universale de ordin

caracterial – „[din] totdeauna și în orice țară" – „este... un om venal, ipocrit, laș, orgolios, lacom, brutal până la barbarie și dotat cu o ambițiune nemărginită, care eclată ca o bombă pe dată ce și-a ajuns ținta aspirațiunilor sale". Aceste șapte trăsături caracteristice sunt, în fapt, sinonime ale imoralității în toate sistemele etice originate în iudeo-creștinism și în doctrinele morale grecești sau latine. Filimon pleacă, metodic, de la acest palier după care ne oferă și diferența specifică față de imoralitatea parvenitului etern: sluga și slugărnicia autohtonă. Sluga ciocoizată reprezintă o condiție socială și un mod special de a vedea lumea: „Iată tipul ciocoiului din toate țările și *mai cu seamă din țara noastră* (s.n.), unde lumina adevăratei civilizațiuni n-a risipit încă norii cei groși ai ignoranței și ai depravațiunii". Înainte de toate, nu există slugă fără stăpân, iar aspirația cea mai înaltă, dar și cea mai ascunsă a slugii este să ajungă ea însăși stăpân. Iar, cum stăpânul îi stă în cale, sluga se simte îndreptățită – evident, din motive „morale" cum ar fi, de pildă, „egalitatea tuturor cetățenilor" în „fața lui Dumnezeu" și a legii – să elaboreze strategii de reușită pentru a debloca drumul și a-l aduce pe stăpân în situația de mizerie, sărăcie și umilință. În descrierea și interpretarea lui Filimon, slugii îi lipsește conștiința morală elementară, cea întemeiată pe sentimentul culpabilității. *Mustrarea conștiinței* nu-i ceva care să locuiască în sufletul slugii în curs de a deveni ciocoi: „S-a zis de mai mulți filosofi și cărturari că conștiința este cel mai aspru jude al criminalului. O fi, nu tăgăduiesc; dar vătaful de curte cunoaște secretul de a face din acest aspru judecător un consilier întocmai după cum îi trebuiește lui".

Slugăria este, în același timp, o stare socială și o condiție existențială: „Pepiniera în care cresc acești inamici ai onoarei

și ai tuturor virtuților cetățenești este, mai totdeauna, casa bogatului și, mai cu seamă *a bogatului parvenit* (s.n.). Aici vine ciocoiul umilit și cere a servi pe boierul pentru o bucată de pâine, o cameră de dormit și un veștmânt".

Ea, *slugăria*, implică supunere și totodată ierarhie. Prin urmare, ea este soră bună cu obediența cea mai servilă și comportamentul ipocrit, duplicitar, cel adecvat fiecărui „rang". Sluga aspirantă la statutul de ciocoi trebuie, aproape obligatoriu, să fie vicleană, dar să nu pară decât inteligentă și devotată; să fie lacomă, dar să nu pară decât „strângătoare" pentru „binele boierului"; să fie uneori chiar brutală, dar aceasta să se „justifice" pentru „păstrarea ordinii"; să suporte umilă și lașă niște înjosiri, dar cu gândul permanent la răzbunare; să fie ambițioasă și orgolioasă, dar să nu pară decât „plină de râvnă", semn al „omului dintr-o bucată", hotărât. Tabloul în trepte al acestei căi spre statutul de ciocoi deplin al slugilor este astfel desenat: „Ciocoiul... își începe uneori cariera de la postul de *rândaș* (s.n.), iar alteori de la *lacheu* (s.n.) ce se pune în coada trăsurii boierului; devine cu începutul *sofragiu* (s.n.), apoi *vătaf de curte* (s.n.), iar, mai pe urmă, se face și el *boier*; și cu toate că unii-alții îi zic în deriziune «boier făcut», copiii lui însă devin boieri și fii de boieri". „Producția" de ciocoi nu se oprește însă odată cu atingerea statutului de boier simplu pentru că acum începe *altă* ierarhie care-și are „reguli" diferite cel puțin în aparență. Ciocoiul se dovedește, însă, inventiv peste măsură și găsește și acum, cel puțin pentru un timp, căi de reușită tot prin duplicitate tot prin minciună, tot prin lipsă de loialitate. N. Filimon, deși în *Prolog* formulează o judecată realistă – copiii proveniți

din „boier făcut” „devin boieri și fii de boieri” – totuși în roman optează pentru calea restabilirii dreptății și a pedepsirii crunte a ciocoiului Dinu Păturică.

Romanul, în partea I, intitulată *De la 1814 până la 1830*, debutează abrupt, dar inspirat cu portretul fizic și moral al lui Dinu Păturică: „Un june de 22 de ani, scurt la statură, cu fața oacheșă, ochi negri plini de viclenie, un nas drept și cu vârful cam ridicat în sus, ce indică ambițiunea și mândria grosolană, îmbrăcat cu un anteriu de samalgea rupt în spate, cu caravani (pantaloni) de pânză cu marginile cusute în gherghef, cu picioarele goale băgate în niște iminei de saftian, care fuseseră odată roșii, dar își pierduseră culoarea din cauza vechimii, la încingătoare cu niște călimări colosale de aramă, în cap cu cauc de șal, a cărui coloare nu se putea destinge din cauza peticelor de diferite materii cu care era cârpit, și purtând ca veșmânt de căpetenie o fermenă de pambriu ca paiul grâului, căptușit cu bogasiu roșu...” Caracterizarea este adâncită când ne sunt aduse în prim-plan perceptiv reacțiile și gândurile celui venit să obțină o slujbă pe lângă marele postelnic Andronache Tuzluc. În câteva fraze avem desenul în tușe îngroșate al celor mai importante personaje masculine din roman: tânărul ce vrea să parvină stând în genunchi, cu capul plecat, ambele semne al obedienței totale și boierul fanariot, corupt și venal, îngăduitor pentru că simte supunerea și sigur că-l poate folosi pe cel aflat, jos, în fața sa și la cheremul său. Scena se încheie, oarecum balzacian. Este adevărat că Dinu Păturică nu-i Rastignac din *Iluzii pierdute* care privea de sus provocând cu semeție Parisul, unde dorea nesățios să parvină, dar putem, totuși să observăm, o notă comună: ambii sunt ambițioși și vor să aibă cât mai mult și cât mai multe în

„noua lume", ce trebuie cucerită, dacă se poate, repede, total și definitiv. Ei gândesc în termenii de „tot și toate", fără „jumătăți de măsură".

Exclamația lui Păturică, după ce acesta privește belșugul bucătăriei marelui postelnic Andronache Tuzluc, n-are nevoie de multe comentarii: „Iată-mă, în sfârșit, ajuns în pământul făgăduinței; am pus mâna pe pâine și pe cuțit; curagiu și răbdare, prefăcătorie și iușchiuzarlâc, și ca mâine voi avea și eu case mari și bogății ca ale acestui fanariot". Ceea ce urmează este chiar „educația ciocoiului": învățătură de carte atâta cât să poată impresiona pe cei necultivați și atenție crescută față de orice oportunitate s-ar ivi, drept care drumul spore „boierie" înseamnă găsirea punctului vulnerabil al lui Andronache Tuzluc: viața dezmățată și slăbiciunea acestuia pentru Duduca Chera. Psihologia marelui postelnic este destul de neevoluată în subtilități privind sufletul slugilor astfel încât acesta comite cea mai mare imprudență: îl desemnează pe Dinu Păturică să-i „păzească virtutea" amantei. Andronache Tuzluc, orbit de gelozie, renunță la ideea, oricum mai înțeleaptă de a găsi o femeie bătrână ca paznic credincios și se încredințează cu totul lui Păturică: „Duduca mi-a zis că-i trebuie un fecior; cată dar să te muți cu locuința la dânsa și să treci în fața ei ca o *slugă credincioasă* (s.n.), să o asculți la orice-ți va porunci, să te prefaci că nu bagi de seamă nimic, că nu vezi și nu auzi nimic, și să vii în toate zilele la mine să-mi spui tot ce se va petrece în casa ei, fără să treci cu vederea cel mai mic lucru". Ciocoiul în devenire, aflat doar pe prima treaptă a pervenirii, nu da un timp semne că s-ar grăbi în seducerea întreținutei de lux. Succesul vine însă aproape de la sine pentru că, prostituata și sluga ambițioasă

au același interes: să aibă ei doi, fiecare în felul său, tot ceea ce posedă încă, „stăpânul inimii” și „stăpânul averilor”. De altminteri, strateg viclean, Păturică, realizează că norocul este de partea sa, odată ce boierul a lăsat garda jos. Comentariul lui N. Filimon este prompt și servește ca avertisment pentru cele ce se vor petrece: „Păturică, ca *ciocoi fin* (s.n.) ce era, îngenunche dinaintea fanariotului, îi sărută mâna cu cea mai mare umilință și făcu să cază din ochii săi de șarpe două lacrime de acelea ce în aparență arată o inimă plină de recunoștință, dar în realitate nu sunt decât plânsul crocodilului prin care amăgește victima sa”.

Cum totul se întâmplă conform planului, Dinu Păturică ajunge să creadă „că a învățat pe dinafară *alfabetul norocului*” (s.n.). În scrisoarea expediată tatălui, întâlnim una din cele mai importante propoziții pentru a înțelege caracterul personajului: ... „am pus mâna pe pâine și pe cuțit. *Am oprit roata norocului: n-am să mă mai tem de nimic* (s.n.). În fapt, aici se află în concepția autorului, punctul de hybris, de orgoliu fără limite al ciocoiului „*vechi*” (și-al celui „*nou*” putem bănui): să fie convins că el nu depinde de legi juridice, morale și religioase, că-i este permis, prin urmare orice, și, mai ales, că n-are nicio datorie de recunoștință față de nimeni. Într-un fel, soarta lui nu poate fi decât pecetluită pentru că a stricat „armonia lumii”. Or, viața oamenilor, din toate timpurile și din toate locurile este, după schema romanescă a lui N. Filimon, necesar supusă legilor binelui și răului, virtuții și viciului. Poate fi recunoscută în acest caz o combinație între, pe de o parte, viziunea stoică și cea creștină asupra lumii și, pe de altă parte, imaginea populară despre destinul năpraznic ce-l paște pe semeț, pe mândru, pe lacom, într-un cuvânt, pe cel ce-a depășit măsura firească a lucrurilor.

Acest „Julien Sorel valah" cum plin de inspirație-l numește G. Călinescu pe Dinu Păturică este, evident, mult mai puțin izbutit sub aspectul creionării unei psihologii complexe, decât modelul stendhalian din *Roșu și Negru*, unde finețea observației și bogăția unghiurilor de analiză copleșesc orice cititor. Romanul lui N. Filimon nu rezistă la alte comparații de această natură, dar el este cu toate acestea perfect compatibil cu romanul tradițional, dar și cu cel popular, orientat spe tipologii caracteriale, spre frescă socială și psihologică și spre finalitate moralizatoare. S-a constatat de mult că N. Filimon recurge la o schemă simetrică în privința personajelor astfel încât, pe de o parte, sunt evidențiate „naturile rele": Dinu Păturică, Andronache Tuzluc, Chera Duduca, Chir Costea Chiorul (ultimul ales ca „unealtă" perfectă pentru ruinarea și prăbușirea oricărei puteri a marelui postelnic) și, pe de altă parte cele bune, angelice: Banul C., Maria, Gheorghe. Dacă primii patru sunt demonici primindu-și în final meritata pedeapsă, cealaltă grupare antinomică se va bucura de un sfârșit fericit, aidoma celui din romanul popular. Dinu Păturică pierde tot ce-a obținut mișelește împlinindu-se, precum în tragedii, blestemul tatălui: „Dumnezeu, care cunoaște și vede toate, să nu-ți ajute, fiu blestemat ce ești! El care te-a înălțat atât de mult, te va pogorî mai jos decât unde te aflai!" Ajunge la ocnă și din acel moment „roata nenorocului" se află nedezlipită de el, iar acum, simetric, ajunge să se teamă de orice și de oricine: se risipesc moșiile și casele, vândute la sultan-mezat; banii rezultați sunt împărțiți țăranilor sărăciți de el când era ispravnic; află că soția „*cocoana Duduca* a luat tot din casă și a fugit cu un turc peste Dunăre", lăsând copiii pe drumuri; și, este înștiințat, prin aceeași

scrisoare „că bătrânul dumitale tată a murit de inimă rea, pentru afrontul ce i-ai făcut, când ai pus arnăuții de l-au dat afară din casă”.

Romanul se încheie în grilă morală, ceea ce înseamnă că nedrepții și vicioșii vor suporta pedepsele cele mai grele și tratamentele cele mai dezonorante pentru ființele omenești decăzute până la stadiul de „scelerați”. Scriitorul ni-i aduce pe cei răi și înrăiți la judecata, când rece și cinică a mulțimii capricioase, când total indiferente față de moartea unor necunoscuți, undeva, „în ulița cea strâmtă din dosul Bărăției”.

Într-un registru de pedagogie morală, N. Filimon descrie o „întâmplare” și *o întâlnire* cu tâlc sapiențial: „ar fi zis cineva că între morții din cele două coșciuge și neguțătorul cel țintuit exista o *legătură fatală* (s.n.) sau o ură neîmpăcată. Ei, bine – afirmă autorul – această legătură exista în adevăr, căci cadavrul, cel purtat pe pat mortuar și însoțit de preoți și cântăreți, era al postelnicului Andronache Tuzluc; cel de-al doilea cadavru, tras de doi cai de sat în acea căruță mizerabilă, era a lui Dinu Păturică; iar mofluzul cel țintuit era Costea Chiorul, care, deși cam târzie, luă însă o aspră răsplătire pentru toate crimele ce săvârșise” ... În fine, Chera Duduca sfârșește „voind să facă pe cocheta și în casa noului ei bărbat” - turcul, aruncată în valurile Dunării, „după coprinderea legilor musulmane”.

Optimismul etic domină ultimele rânduri din *Epilog*. Titlul este prin el însuși sugestiv și lămuritor: *Din opincar, mare spătar*. Onestul Gheorghe, – fost vătaf la curtea lui Andronache Tuzluc, dar alungat de acesta din urmă și înlocuit cu Dinu Păturică, – cel ce nu poate fi nici ipocrit, nici lingușitor, nici lacom, nici viclean, nici nerecunoscător, într-un

cuvânt, care nu poate și nici nu vrea să fie ciocoi, este răsplătit de soartă și de Domnul pământean, Grigore Vodă Ghica, chiar de ziua Sfântului Gheorghe, vechiul patron al României, cu titlul de mare spătar și de caimacan al Craiovei. Vodă își motivează hotărârea prin apel la criterii de moralitate publică și privată: „ca să răsplătesc bunătatea sufletului tău și slujbele ce ai făcut țării". Iar, pentru că, precum în povești, Gheorghe este și mire, soț al blândei și virtuoasei Maria (fiica banului C., exemplu de onoare și cinste, în vremuri tulburi și neașezate, ce a avut curajul să-l înfrunte pe Caragea Vodă) Domnitorul încheie: „Fii fericit!"

Desigur că, acest roman a fost citit timp de aproape un secol și jumătate (146 de ani) de milioane de cititori. Receptarea estetică s-a schimbat probabil radical, de la prima ediție și până acum. Atunci paradigma receptării glisa liber între exigențe romantice și realiste. Acum nimeni nu poate ocoli judecata sceptică și relativistă postmodernă. Și totuși, sunt date certe că aproape niciodată interesul pentru *Ciocoii vechi și noi* n-a fost egal cu zero. Înseamnă că dincolo de miza estetică a cărții, seriile succesive de cititori au fost fascinate fie că au vrut, fie că nu, în tot acest răstimp, de fenomenul ce constituie substanța romanului: *ciocoismul*, forma românească a parvenitismului, a venalității și lăcomiei, a lipsei de repere morale, a mitocăniei agresive și viclene, a exhibiționismului îmbuibaților și îngâmfaților. Cât de verosimil și recognoscibil este, și azi, dialogul hoției iscusite: – „Să dobândim chiverniseală și să strângem stare cu orice preț. – Cu orice preț? – Da. – Cu alte cuvinte: să furăm, să jefuim? – Și de ce nu? – Da' bine, ce faci mustrării de cuget? – Această slăbiciune să o lăsăm pe seama femeilor cu istericale... Ia spune-mi mai bine, ce dai să te fac ispravnic?"

Ciocoismul repugnă, aproape tuturor, la primă vedere, dar el stă ascuns probabil în fiecare dintre noi; suntem obligați să vedem că mereu sunt create condiții și motive pentru renașterea lui; nimic nu-l poate stăvili cu totul, cel puțin până acum. Iată, o constatare deconcertantă pentru oricine meditează serios și-n tonalitate responsabilă despre *centrele de imoralitate* din spațiul nostru public.

Nicolae Filimon identifică astfel de centre de imoralitate când afirmă în Prolog: „Ciocoiul sau puiul de ciocoi, ajuns om de stat, se deosebește de omul onest prin mai multe fapte, iar, mai cu seamă, prin *purtarea sa* (s.n.). El nu se pronunță definitiv pentru nici o doctrină politică, nu se face adept credincios al nici unui partid, nu doar că are spiritul drept și nepărtinitor, ci ca să poată exploata deodată toate doctrinele și partidele în folosul său. Amorul de patrie, libertatea, egalitatea și devotamentul sunt vorbele sacramentale ale ciocoiului, pe care le rostește prin adunări publice și private; dar aceste *virtuți cetățenești* (s.n.), de care face atâta pompă, nu sunt decât treptele scării pe care voiește a se sui la putere și uneori, când ele nu-i servesc de ajuns, el aleargă la străini, și primește de la dânșii posturi în țara sa”.

Parafrazându-l pe Spinoza, autorul *Eticii*, am putea spune că unei pasiuni și unui viciu nu le poți opune cu folos decât ceva egal în forță, dacă nu ceva mai tare decât ele. Deocamdată, ciocoismul este, din păcate, un viciu activ, iar adevăratele virtuți ale vieții democratice – politețea, spiritul de dreptate, cinstea, simplitatea, loialitatea, prudența, toleranța, blândețea curajoasă și curajul blând, grija și iubirea – apar ca valori morale și forțe sufletești lipsite de vlagă. În fond, de la *Ciocoii vechi și noi* încoace, din când în când se tot

pune întrebarea: de ce, de pildă, bunătatea, blândețea și entuziasmul altruist, dezinteresat sunt considerate, în psihologia publică românească, în cel mai bun caz, drept *virtuți fragile*, dacă nu, cel mai adesea, un semn indubitabil de *slăbiciune*, de *virtuți vlăguite*?

2. Moralități elementare în *Viața la țară*

Despre Duiliu Zamfirescu s-a scris, oarecum mult, încă din timpul vieții sale. Poate nu atât cât ne-am fi așteptat. Oricum, nimeni din cei ce contau în cultura română, atunci și mai târziu, nu l-au trecut cu vederea. Era, de altfel, și destul de greu fiindcă omul în structura personalității sale nu era deloc figură comună, *accentele* sale de personalitate, cum se spune astăzi, transpăreau într-un ego clar conturat, încă din tinerețe, unul destul de rigid și protocolar, ce a îndrăznit mai mult spre sfârșitul vieții, e adevărat, decât înainte să se identifice cu ascendenții iluștri: Ioan al IV-lea Lascaris, împărat al Bizanțului, cu strămoși aristocrați, negustori sau oameni pasionați de carte și cultură veniți din Grecia în Țările Române, cam prin sec. al XVIII-lea. Dacă străvechimea numelui și obârșiei rămân greu de dovedit, ceea ce este, totuși, cert este faptul că, în familia lui, erau deja atunci când el se năștea, oameni școliți în străinătate de două generații. Toți s-au mândrit printre alții și cu frații tatălui, stolnicul Iordache sau cu Ioniță starostele ținutului Putna, dar mai ales cu doctorul Anastasie Lascăr, fiul acestuia din urmă, doctor în medicină la Leipzig în 1832. Zestrea aceasta a nobleții de carte va fi sporită în familia sa, lărgită prin personalități ilustre, precum arhitectul Ion Mincu, sau prin diplomați și

scriitori din care-i amintim pe fiul său mai mare Al. Duiliu Zamfirescu, sau nepoata lui, Sanda Stolojan, fratele acesteia, inginerul Lascăr Zamfirescu și omul politic Dinu Zamfirescu, pentru a-i pomeni doar pe aceștia dintr-o listă, oricum, impresionantă.

În statutul lui diplomatic – până în 1906, la Roma, Bruxelles, Paris, Budapesta, apoi la Comisia Dunării, întregit în Guvernul Averescu (1920) cu titlul de Ministru de Externe – Duiliu Zamfirescu adoptă un aer distant și o morgă aristocratică. Cunoaște lumea diplomatică și politică în care respiră atmosferă cosmopolită și princiară. Printre cei întâlniți în ocazii festive sau de salon sunt inclusiv regi și președinți ai consiliilor de miniștri. Aerul lui solemn, stilul protocolar, sobrietatea sa rigidă vor trezi destule adversități în țară. Călinescu însuși, după ceva timp, dă expresie acestei opinii, probabil, destul de răspândite printre contemporani, luând în derâdere «distincția» sa. Există însă o congruență între acest comportament și convingerile sale profunde de sorginte etică și socială referitoare la aristocrația autohtonă, cea pământeană, nedegradată încă de parvenitism, de bani, și de spirit mitocănesc, agresiv. Prin urmare, este dificil să nu se ia în seamă această calitate dominantă, cea de diplomat, unul aflat în slujba țării și având un puternic sentiment de responsabilitate. De altfel, absența din țară, timp îndelungat, i-a dat, în chip firesc, această judecată: „Tot spre țară mi se duc gândurile și tot într-acolo bate inima". Cum s-au convertit aceste sentimente și gânduri în suita de romane ce alcătuiesc *Ciclul Cămăneștenilor* numai sufletul lui creator ar putea să răspundă în mod deplin, dacă ar putea fi chestionat, cumva. Deocamdată, însă, noi nu avem decât mărturiile lui din

scrierile corespondență, scrierile sale diverse, inclusiv teatru, nuvele și poezii, și, evident, tot ceea ce a trezit interesul criticii. Unde există încapsulată viziunea și trăirea sa asupra vieții *în* țară? Foarte puțin în primele două încercări românești, *În fața vieții* (1884) și *Lume veche și lume nouă* (1895), dar mult sub aspectul reușitei estetice, de compoziție amplă și de atmosferă verosimilă, în *Viața la țară* (1898) și *Tănase Scatiu* (1907), cele mai izbutite romane ale ciclului. De altfel, întâia încercare notabilă românească de saga, de poveste a unui neam, pe care i-o datorăm lui Duiliu Zamfirescu, a avut un destin fast, inclusiv în ceea ce privește interesul publicului, al cititorului. Câți alți contemporani i-au putut egala tirajul de 50.000 de exemplare atins de *Viața la țară* între anul 1899 al ediției princeps și 1922, anul trecerii în lumea de apoi a scriitorului? Puțini, desigur. Mai mult, o judecată simplă ne arată că din numărul de știutori de carte de atunci, un procent ridicat dintre aceștia au simțit nevoia nu numai să-l citească ci, și să-l dețină ca obiect de preț în propria lor bibliotecă. Prin aceste romane, îndeosebi, a devenit diplomatul de carieră, ceea ce se numește convențional *un scriitor de succes* în orizont autohton, într-un timp în care cititorii erau obișnuiți, mai degrabă, să savureze traduceri din franceză și germană, decât opere românești originale.

Viața la țară are prin finețea și sensibilitatea descrierii trăsăturile definitorii pentru ideea de stare naturală, de atmosferă rurală, în care omul și natura pot fi percepuți numai împreună într-o încremenire ocrotitoare, de statornicie și armonie, de înțelepciune calmă și răbdătoare. Încă din al cincilea capitol, prin Sașa, personajul feminin cel mai conturat, poate cel mai izbutit din întregul ciclu, avem creionat nucleul

istoriei neamului din care ea provenea și avea să-l ducă mai departe: „Tată-său murise de vreo trei ani, iar mamă-sa, cu mult înainte, lăsând-o cu trei frați mai mici. Părinții ei trăiseră la țară, ea era născută acolo, crescută pe lângă tată-său în idei statornice de iubire a pământului strămoșesc. Comăneștenii jucaseră un rol însemnat în toate mișcările naționale, Conu Costică, tată-său, fusese exilat la 48. Doi frați ai lui, mai mari, Iancu și Neculai, trăiseră mult timp în surghiun. Astfel că, printr-o înlănțuire firească a lucrurilor, Sașa, orfană, devenise mama fraților ei orfani și păzitoarea numelui și averii ce-i rămăsese de la părinți. Numai câteodată, iarna, se ducea la București, unde casa lor se păstra cum fusese pe vremea când trăiau bătrânii.

Celălalt personaj, Matei Damian, tocmai este așteptat să vină din străinătate după șapte ani de absență neîntreruptă, la conacul boierului Dinu Murguleț, unde mama sa, Diamandula, nu poate închide ochii fără să-l mai vadă pentru ultima oară. Când primesc telegrama prin care sunt înștiințați de ora sosirii la Ciulnița a lui Matei, drumul spre gară este descris în cuvinte și imagini ce pictează într-un ton verosimil viața la țară, în câmpia română, de atunci și, parcă, dintotdeauna. Sunt rânduri memorabile în literatura noastră ce-l aduc pe autor alături de Odobescu sau Călinescu, portretiști iscusiți ai bărăganului pe timp de vară: „Se legăna ciocârlia în răcoarea dimineții, însoțind de-a lungul Ialomiței trăsurile ce mergeau la gară. Copiii, grămădiți câte trei pe capră, se bucurau tăcuți, de priveliștea cailor. Mihai mâna poștalionul de la trăsura lor, curată, lustruită, în care trebuia să se întoarcă Matei. Pe chipurile lor se zugrăvea sănătatea și fericirea.

Întinderea câmpului se desfășura într-o nespusă liniște de vară. De o parte, un lan de porumb își mișca vârful foilor nervoase, dând văzduhului un reflex de culoare verde ce părea că îngroașă aerul; de partea cealaltă, Ialomița curgea domoală între două maluri joase, lăsând să se vadă o margine de bărăgan cu pârloagele sale nestrăbătute, cu suhaturi roase de vite, cu o turmă de oi ce se zărea în fund ca o pată albă și, mai presus de toate, cu orizontul său înșelător, a cărui dungă închipuită juca în arșița soarelui ca oglinda unei ape. Din prundul gârlei, cireada se urca pe un vad și se îndruma cu greu la pășune. Câte un bou singuratic sta înfipt în marginea apei, cu capul întins înainte, neclintit, întrupând în nemișcarea lui pustietatea locului."

Deși a devenit curentă aprecierea conform căreia Duiliu Zamfirescu n-a excelat în construirea de personaje din aristocrație sau din sânul țărănimii, având o individualitate incontestabilă (Călinescu găsește că vina-i aparține autorului de vreme – ce acesta – nu-i ține înaintea noastră decât câteva clipe) totuși, înființarea statorniciei iubiri dintre Sașa și Matei sau a efemerei întâlniri adolescentine dintre Mihai și Tincuța, pe întinsele bălți aflate deopotrivă în cuprinsul celor două moșii, depun mărturie și pentru capacitatea autorului de-a sugera prin descriere stări sufletești delicate sau contradictorii, dar și pentru forța lui narativă de a stabili identități ce se impun memoriei noastre. Sașa nu-i o schemă de personaj, ea este feminitatea în ipostazele ei primare de soră, mamă, iubită; grija, iubirea, datoria, simțul răspunderii o definesc prin tot ceea ce ea face în modul cel mai natural; ea nu-i o simplă ficțiune idilică eterică, deși e comparată romantic, de Matei, cu o floare, fată ce îmbină sfiiciunea

gingașă într-o purtare cuminte cu o matură chibzuință, dar și ființa înțelegătoare a rosturilor lumii și vieții; ea este statornicia însăși („Eu nu mă întemeiam pe nimic... eu îl iubeam"). La rândul lui, Matei, cunoscător al vieții moderne cu relativismul și anonimatul ei urban ajunge – și prin iubirea față de Sașa, dar și prin adevărata „lecție" de astrologie arhaică pe care o acceptă sensibil și înțelept de la ciobanul Micu, venit de undeva din zona Făgărașului, sau prin simțul dreptății manifestat spontan atunci când ia partea țăranilor abuzați de jandarmi – la concluzia revelatoare că urmarea logică a noii lui vieți era că „trebuia să se lege o dată mai mult de pământ, și să se lege pentru totdeauna". Matei are un ideal (Sașa, la fel spune, firesc „că viața îmi pare interesantă, lumea în general bună, și, cu un ideal în suflet, aș trăi un veac fără să mă plâng"), contrar celui al simplilor arendași ciocoi și parveniți care, prin vocea lui Tănase Scatiu, repetă mitocănesc: „Ai bani? ești boier; n-ai bani? poți să fii coborât cu hârzobul din cer, tot degeaba." El are convingerea că boierii de viță veche au multe în comun cu țăranii adevărați, dar pe aceștia îi înțelege, îi ajută, nu se poartă arogant și disprețuitor, din contră. Tocmai de aceea „dorea să trăiască liber, să alcătuiască averea la loc, să ajute pe țărani a ieși din mizerie, se gândea să le facă școală și să-i vadă înflorind". Matei nutrește nu numai calde sentimente de solidaritate pentru semenii ce asudă lucrând pământul; el este, de asemenea, o fire reflexivă, fascinată de armonia și sublimitatea spațiilor infinite. Privește, în noapte, culcat pe vârful unei șure de paie rămase după seceriș, Calea Lactee, și, aidoma unui înțelept stoic meditează; „ca la toți oamenii echilibrați, dar cu fantezie caldă, nimicnicia făptuirii noastre

față de natura uriașă era o cauză de statornică melancolie, iar pe de altă parte, scânteia ce arde în noi, facultățile noastre sufletești, un continuu îndemn de a trăi. A pricepe că nu poți pricepe și că nu ești în stare de a împiedica împlinirea legilor firii este deja interesant; dar a pricepe pentru ce nu poți pricepe e minunat, fiindcă dacă ai putea înlătura pricina pentru care nu poți pricepe și care e parte în tine, parte afară de tine, ai pricepe totul!"

Dinu Murguleț, unchiul său, este exemplar în *Viața la țară* pentru viziunea armoniei sociale și morale dintre boier și țăran; și el iubește de când se știe acest pământ care „m-a făcut să asud; am muncit toată viața pentru el, de cele mai multe ori fără să mă răsplătească; m-am supărat și l-am blestemat, dar nu m-aș duce de pe el pentru nimic în lume... Aici suntem născuți și eu, și maică-ta, și părinții noștri, și părinții părinților noștri..." El, încă din primul capitol al cărții, își manifestă dezgustul față de parvenitul Tănase Scatiu care alături de mama sa Prohira și încurajați pe față de soția sa Sofița, avea neobrăzarea să aspire la mâna Tincuței profitând de situația lui financiară precară. Cei doi sunt catalogați drept „bădărani", iar bătrânul exclamă indignat, jignit: „Deschideți ușile, să iasă mirosul de mitocani!" Tabloul personalității sale este desăvârșit în aceeași notă de prudență și grijă responsabilă atunci când el dovedește înțelegere „părintească" asupra naturii relației dintre Matei și Sașa, propunându-i o amânare.

Pe de altă parte, deși ginerele Matei, aflăm în rândurile din *Viața la țară* – „Mulțumită lui Matei, bătrânul se liberă de datoria ce o avea către vecinul lui, și de atunci se uita la el de sus. Tocmai pentru asta, Scatiu ținea mai mult să ia pe

Tincuța" – făcuse totul pentru a preîntâmpina o dramă a nepotrivirii dintre Scatiu și Tincuța, nu va reuși, pentru că Sofița gândea că Scatiu „era bogat și, ... luându-l, Tincuța ar fi rămas lângă dânsa". În volumul următor al ciclului, Dinu Murguleț ne apare bătrân și bolnav, sechestrat în casă de cel nedorit, urât și disprețuit, devenit, între timp, ginere. Sunt pagini, aici, pline de finețea observației antropologice în care Dinu Murguleț, deprimat psihic, aproape anchilozat fizic, capricios în reacțiile zilnice, dar capabil încă de rebeliune morală, reușește să fugă păcălindu-l pe tiranicul și prost crescutul soț al fiicei sale, ajuns între timp deputat, mare proprietar, om influent, dar tot resentimentar, tot bădăran, tot orgolios agresiv; nu numai ca înainte, ci, și mai mult, cu supra-măsură, acum, când „s-a ajuns".

Duiliu Zamfirescu posedă mijloacele descriptive adecvate pentru a-l face pe cititor părtaș la drama tatălui ce suportă greu suferința unicei sale fiice; tot el trăiește umilința recluziunii, dar și satisfacția nedreptății răzbunate de oamenii de pe moșia sa, dar tot lui îi este dat, precum în dramele și tragediile străvechi, să supraviețuiască după moartea îndrăgitei sale Tincuța. Registrul vieții sale este evaluat în cheia mentalității grecești: ...„conu Dinu rămase să trăiască mai departe, olog și singur, însă stăpân ca mai înainte pe pământ, pe pământul care-i fusese atât de drag, în care se născuse, pe care trăise și în care avea să se odihnească pe veci, cu credință că acolo îi va fi bine... [și] va găsi, ca cei vechi, nemurire, răsplată și pedeapsă".

Tănase Scatiu apare în tușe negative încă de la prima sa înfățișare, oarecum indirect, prin portretul vulgarei și viclenei sale mame, pentru ca apoi caracterizările să se contureze prin

purtarea sa directă, brutală, nestăpânită, dezgustătoare. Nu ezită să-i înșele pe țărani, să-i compromită pe judecători; să-i folosească mituindu-i pe jandarmi pentru a-i schiungiui pe oamenii din sate ce i s-au opus planurilor sale hrăpărețe urmărite în și prin justiție, se înțelege; să ucidă în stare de mânie un cal, ori să-l lase în câmp, în noroi, pe vizitiul țigan. Dar poate că portretul său transpare cel mai bine atunci când în relația cu soția, Tincuța, nu reușește să fie decât arțăgos, din complex de inferioritate, vulgar, încercând să-și impună puterea într-un chip total nepotrivit față de o femeie sensibilă, educată. Singurele sentimente bune le are față de mamă, dar aceasta nu înseamnă că cei doi nu-și aruncă unul altuia cuvinte grele când, de pildă, coana Prohira „încearcă", ea însăși țuica, buhăindu-se tot mai vizibil, spre nemulțumirea lui Scatiu. Față de tatăl socru aplică metode drastice (oamenii... știau „că-l ține zălog Scatiu la oraș"), la care se adaugă amenințarea și legatul fedeleș, „ca pe un sac", dar de aici i se atrage și moartea. Forței lui brute, neomenești, pline de hybris i se opune una și mai mare, reprezentată nu de o singură persoană, ci de o mulțime dezlănțuită. Duiliu Zamfirescu surprinde în rânduri puține, dar pline de nerv epic finalul: ... „sania fu înconjurată din toate părțile. Scatiu sări jos, luă pușca din mâna lui Chiru și dădu să se apere. O lovitură de ciomag peste braț, venită ca din cer, îl făcu să scape pușca și s-o rupă la fugă. Lumea, după el. Fu ajuns și culcat la pământ, fără să se știe de căzu singur sau îl răsturnaseră ceilalți. Ce se petrecu atunci, nimeni nu-și putea da seama. Într-o clipă, îl făcură fărâmele fără zgomot, fără vaiete."

În saga Comăneștilor nu avem numai tema pământului stăpânitor, înțeles diferit de neamul vechi, de noile neamuri proaste sau de țăranii argați, sau cea a iubirii împlinite, prin Sașa și Matei, ori a celei rămase la stadiul visător romantic prin Mihai și Tincuța, ci și tema războiului, a morții și a iubirii în timpul acestuia. De altfel, Duiliu Zamfirescu însuși într-o scrisoare ne lămurește asupra programului său literar spunând că de la războiul de la 1870 până la cel din 1914, adică din timpul domniei „marelui rege Carol I, am scris cinci romane și anume, *Viața la țară, Tănase Scatiu, În război, Îndreptări* și *Anna*, care se pot citi fiecare aparte, dar care coboară unele din altele, ca rudele aceluiași neam. Firul conducător al acestor cinci lucrări apare astăzi destul de limpede: voiam să întorc dragostea românilor către pământul lor din valea Dunării, și, cu ei, să iau Ardealul". Mai mult, după Unirea de la 1 Decembrie se gândea la un al șaselea roman, care să-i aducă personajele și-n timpul nefast și fast, deopotrivă, sub aspect național și uman, de după 1914. Cert este că, „*În război*, a fost comparat, inclusiv de autor, cu *Război și pace* al lui Tolstoi. Diferențele de valoare față de celebra capodoperă a literaturii universale sunt însă evidente. Cel mult, în romanul lui Duiliu Zamfirescu, pot fi consemnate anumite comparații reușite cu ilustrul model. Astfel, Mihai Comăneștieanu aduce destul de verosimil cu Prințul Andrei Bolkonski; Nicu Milescu amintește oarecum de blândul și generosul idealist Pierre Bezuhov, iar veghea Annei la capătul rănitului ce se stinge, se poate spune că repetă pe aceea a Natașei. În timp însă ce dimensiunile morală și cea metafizică, cea istorică și cea a sensului destinului individual ating la Tolstoi, adâncimi incomensurabile, la romancierul nostru

ele sunt mult mai palid redate și sugerate. Pentru Mihai Comăneștieanu ca și pentru alte personaje războiul dă sens și conferă valoare unor existențe debusolate. Duiliu Zamfirescu nu-și ascunde chiar în roman crezul că, în întregul său, războiul a avut o înrâurire binefăcătoare oprind, pentru un timp, anumite însușiri caracteriale ale celor din amestecata clasă super-pusă, precum spiritul zeflemist și sceptic, apatia și indiferența. Teza romanului, deloc ascunsă, sună astfel: acest război este prilejul oferit de istorie pentru regenerarea morală a colectivității naționale, după un interval prea lung de domnie a defectelor asociate fanariotismului și ciocoismului.

În război, Mihai Comăneștieanu moare având o conștiință imperativă: „Am de îndeplinit pentru întâiași dată în viață o adevărată datorie bărbătească; voi s-o îndeplinesc bine... Să vă regenerați prin lacrimi, cum ne-am regenerat noi prin sânge".

Oricum, prin Mihai Comăneștieanu, Nicu Milescu, Alexandru Comăneștieanu, Duiliu Zamfirescu vrea să se glorifice „rasa câtorva familii pământene, care s-au strecurat prin negura fanariotă și au adus în război toată vigoarea boierimii de pe vremea marilor noștri domni. Există pagini deosebit de reușite pentru a exemplifica eroismul simplu al acestora, dar și al soldatului și al voluntarului transilvănean, după cum, *spațiul războiului* îi prilejuiește autorului descrieri aflate la limita realului și absurdului. Personajele sunt urmărite în furia atacului, în zilele de „calmă" așteptare, în corturi militare, în gări înțesate de oameni dezorientați, în saloane sau în tumultul străzii bucureștene. Mihai Comănești-eanu, aidoma personajului lui Stendhal, Fabricio del Dongo, la Watterloo, are momente în care senzația dominantă este

cea de haos: că nimeni „nu știe ce face”. Sunt aduse în prim-plan, personaje reale, eroi ai Războiului de Independență, precum maiorul Șonțu și căpitanul Valter Mărăcineanu. Iar, pentru a întări impresia de autenticitate, Duiliu Zamfirescu, va recurge finalmente, deși Maiorescu nu agrea acest procedeu anticalofilic, la reproducerea Ordinului de zi nr. 54 al Generalului Cernat: „Tiraliorii trebuie să înainteze fără a trage; ei nu vor începe focul decât când vor fi ajunși pe drumul acoperit la marginea șanțului, și vor trage numai asupra inamicului care se află pe parapete...”

Evenimentele și atmosfera romanelor *Din război, Îndreptări* și *Anna* trebuie văzute, inevitabil, prin prisma contextului istoric și prin pasiunea omului și diplomatului Duiliu Zamfirescu pentru cauza întregirii comunității naționale. De aici o anumită idealizare în registrul moral al transilvănenilor, de aici conturarea unor personaje care întruchipează această idealitate. Astfel, într-o logică internă a *Ciclului Comăneștenilor* tocmai Alexandru, fiul Sașei și al lui Matei, tânăr având distincție și stil aristocratic, se căsătorește cu Porția, fiica preotului transilvănean Moise Lupu. Porția are o inocență și o robustețe morală care-l îmbogățesc sufletește pe Alexandru, iar împreună sunt văzuți drept exponenți ai unei dezirabile regenerări: vechiul sânge boieresc se împrospătează cu străvechea tradiție morală nealterată a celor de „Dincolo”, a aristocrației țărănești și preoțești ardelene. Întâmplările însă din viața lui Alexandru Comăneștieanu devin tot mai complicate mai ales în zona erotică. În ultimul roman al ciclului, *Anna* (*Ceea ce nu se poate*) el va fi iubit de cinci femei deodată, se complace în această stare și nu-și face nici prea multe scrupule. Ideea ce transpare din aceste înlănțuiri

de conflicte sufletești, mai ales ale personajelor feminine – iubirea Annei este plină de disperare, a Porției, inocentă și răbdătoare, a Elenei, maternă, a Bertei, sentimentală, iar a Vraniei, patetică – este conținută chiar în titlu: fiecare așteaptă mai mult de la soartă; „*ceea ce nu se poate*". Tema aceasta a nepotrivirii dintre aspirații și ceea ce viața oferă fiecăruia și tuturor, până la urmă, este străveche, dar Duiliu Zamfirescu nu depășește un anumit schematism în substanțierea ei în registru estetic.

De altfel, toți criticii, aproape fără excepție – G. Călinescu, Tudor Vianu, Eugen Simion, Nicolae Manolescu, Mihai Gafița, Al. Săndulescu, Ioan Adam* – întăresc aceeași percepție și aceeași judecată de valoare: *Viața la țară* și *Tănase Scatiu* sunt mai izbutite estetic decât celelalte romane ale ciclului. Iar, în ceea ce privește dorința din ultimii ani de viață a autorului de a scrie *Viața la țară*, nu putem decât să speculăm inutil. Ceea ce se impune totuși este un fapt tot mai greu de contestat. Cititorul de azi, cel care are, întemeiat încă, în opinia noastră, plăcerea de a savura pe îndelete paginile *Vieții la țară*, i-a gustat, desigur, și pe Stendhal, Tolstoi, Turgheniev, Flaubert, Zola, Galsworthy, Lampedussa din literatura universală dar și, se presupune, pe Nicolae Filimon, Slavici, Rebreanu, Sadoveanu sau Marin

* Pentru că această ediție reproduce o serie notabilă de referințe critice, pregătite în chip profesionist de Teodora Dumitru și Mihai Iovănel, în studiul nostru introductiv, nu le-am mai reluat pe acestea. Oricum, mai ales, aceste personalități de critici și esteticieni ne-au slujit în această modestă încercare de-a creiona câteva gânduri despre viața și opera autorului *Vieții la țară*.

Preda. Tocmai de aceea, tuturor acestora, Duiliu Zamfirescu „le spune" mereu și mereu ceva; unora, aplecați spre reflecții, de pildă, sociologice, anume că, Scatii sunt un „produs" mai ales în momentele dinamicii vieții capitaliste și a destructurării societății tradiționale, că nostalgia liniștitei vieți patriarhale și a armoniei sociale este un reflex atât al imaginarului nostru străvechi, cât și al celui modern; că *unitatea unei vieți*, oricând și oriunde, poate fi amplu și în adâncime redată de un scriitor de talent, atunci când personajele trăiesc o istorie de familie, și parcurg tensionat, dramatic, povestea unui neam întreg. Însă, nici acuitatea observației sociologice, nici utopismul său etic și nici dorința sa de a cuprinde destinele unor neamuri în romanele înfrățite într-un Ciclu, nu sunt elemente suficiente pentru a determina în chip hotărâtor, valoarea artistică a operei lui Duiliu Zamfirescu. Avea, desigur, în acest sens, toată îndreptățirea Eugen Lovinescu să exclame admirativ: „A uni preciziunea, eleganța aristocratică și filigramă a expresiei, într-un cuvânt, clasicismul formei măsurate, echilibrate, limitate, cu o voită proiecție în nedeterminare, prin ferești deschise spre depărtări, *reprezintă o artă rară* (s.n.), mai ales într-o literatură saturată de plasticitatea verbală, de pitoresc, de vigoare materială și plebee".

Și totuși, unei atari caracterizări strict estetice poate că n-ar trebui decât să-i adăugăm o notație simplă, elementară: în universul vieții noastre cotidiene, cel înțesat de valori pestrițe, în care spiritul exhibiționist al noilor Scatii a devenit o adevărată instituție – el fiind tot mitocănesc agresiv ca și acum un veac – tot ceea ce ne rămâne este să ne autocontemplăm, distanțându-ne. Poate că așa ceva a intuit Duiliu Zamfirescu încă de atunci, iar ca scriitor s-a simțit dator să

lase generațiilor viitoare Ciclul Comăneștienilor, iar ca om să fie, întotdeauna, *politicos*. Or, se știe că virtutea politeții a „locuit" firesc în cele două stiluri și moduri de viață atât de apreciate de autor: aristocrația și țărănimea.

3. Opacitate și transparență morală în *Întunecare*

3.1. Viața ca valoare - reper

Oricine citește sau recitește acum romanul *Întunecare*, scris de Cezar Petrescu în anii imediat următori primei conflagrații mondiale (textul a fost compus de autor în chip febril în timpul a trei veri, se pare, după cum însuși mărturisește, după 1920, dar el a apărut în librării de abia în 1927) poate fi într-o situație de natură să-i trezească, cel puțin, dacă nu răspunsuri ferme la nedumeriri ivite între timp, atunci, cu certitudine, anumite interogații. Unele asemenea întrebări au directă legătură cu literatura, altele se referă mai puțin la istoria și critica literară și țin, în mod presant și apăsat de altceva: de sensul istoriei mari și, în acest context, putem spune că au legătură cu judecățile noastre de *analogie istorică*.

Referitor la interogațiile ce vizează, precumpănitor judecata noastră de analogie, și, mai puțin discuția literară propriu-zisă, putem formula această ipoteză: mulți cititori de astăzi vor fi, în modul cel mai firesc cu putință, spontan orientați să vadă apropieri între ce a fost *atunci* și ce se petrece *azi*. De altfel, înțelepțită de viață, o întreagă categorie de receptori – care reprezintă clasa de mijloc a spiritului în cultura română – pare să știe sau doar să intuiască faptul că

istoria nu se repetă. Pe de altă parte însă, tot atât de adevărat este că aceiași oameni nu se pot reține de la comparații. Căci, la urma urmei, este vorba de nimic altceva – în operele scrise având ca reper Primul Război – decât despre viață și despre moarte, despre dreptate văzută ca îndreptățire, despre bucurie sau speranță, dar și despre suferință și disperare, într-un cuvânt, despre generație și destin: și, cine nu se întreabă, și acum ca și aievea, chiar asupra acestor teme, atât de pregnant evidențiate de Cezar Petrescu în romanul *Întunecare*?

Suntem astfel obligați să constatăm că orice minte obișnuită să analizeze faptele istorice (ca de altfel, și orice conștiință deprinsă cu exercițiul responsabilității) nu poate fi oprită să nu raționeze *și* comparativ: atunci, oamenii acelui timp au avut de-a face cu un război, unul sângeros (numit și „război civil european") care a adus moartea aproape în fiecare familie; după aceea, domnia, vreme de patru-cinci ani a zeului morții – Thanatos, n-a fost urmată, nici de o revenire la „pacea și liniștea de dinainte", și nici nu s-a soldat cu o împlinire a idealurilor pentru care mulți au plecat la război; din contră, ceea ce s-a întâmplat, la revenirea acasă, în familie sau la ocupațiile profesionale, a însemnat o traumă, – încă una adăugată la cele de pe front, – o contrazicere brutală a convingerilor morale ale celor ce-au sperat, că, de pildă, dreptatea, sacrificiul, altruismul, recunoștința, viața cinstită vor fi valori ce vor triumfa *după* măcel.

Datele obiective, consemnate de statisticile vremii, confirmă temeiul cu totul real al acestor drame și tragedii colective. Astfel, pierderile umane suferite în doi ani au fost îngrozitoare dacă le raportăm la populația Regatului României: trei sute cincizeci de mii de combatanți, din opt milioane de

locuitori, la care s-au adăugat și cei care s-au prăpădit din cauza epidemiilor și mizeriei, alte câteva sute de mii de civili. La sfârșit de război, o zecime din cei ce-au prins începutul, nu mai erau în viață. Oricum, din păcate, toate documentele obiective, imparțiale au semnalat faptul că, multe pierderi umane, mai ales în primele luni de război (vara și toamna lui 1916), s-au datorat precarităților de ordinul tehnicii militare (armament învechit, lipsa căștilor, biciclete și căruțe contra mașini și tancuri etc.), inclusiv slaba instruire a soldaților și ofițerilor.

Pentru participanți, măcelul a fost cumplit atât pe frontul de sud, la Turtucaia, cât și pe Jiu sau în sudul Transilvaniei. De altfel, și Cezar Petrescu și Camil Petrescu, în romanele *Întunecare* și *Ultima noapte de dragoste, întâia noapte de război* se întâlnesc, până la nivelul de detalii, tocmai asupra acestei chestiuni, a discrepanței enorme ivite între idealismul unei generații (care începea în expresia – „va fi un război pentru Ardeal… pentru drepturi și dreptate românească", – des utilizată atunci atât de un om politic, precum Alexandru Vardaru, cât și de intelectualii satelor și orașelor deveniți, peste noapte, ofițeri) și realitatea brutală a nepregătirii pentru război din cauze binecunoscute: deturnarea fondurilor pentru înzestrare, absorbția lor prin mită și corupție în scopul îmbogățirii personale, dar și colaborarea cu dușmanul, nu neapărat în plan politic, ci prin afaceri oneroase, atât înainte, cât și-n timpul desfășurării ostilităților. Atunci s-a consolidat clasa îmbogățiților de război, parte componentă a burgheziei autohtone, dar nu numai atât, ci și factor generator de nemulțumiri sociale – într-un corpus social imatur democratic – din care vor irumpe apoi, în deceniile următoare,

exclusivisme, intoleranțe și violențe „legitimate" prin discurs ideologic de extremă dreaptă sau stângă.

În ceea ce privește primul orizont, cel literar, nu cel existențial, la care ne-am oprit pe scurt, până acum, constatăm câteva fapte deloc nesemnificative, anume că, la întâia apariție în librării, această operă s-a bucurat de o receptare entuziastă a publicului românesc. În doar câteva luni, Cezar Petrescu avea să fie apreciat drept un romancier important al literaturii noastre, iar această judecată publică avea să fie „sancționată premial" paisprezece ani mai târziu de G. Călinescu în a sa *Istorie a literaturii române de la origini până în prezent* (1941), prin includerea autorului *Întunecării* printre romancierii semnificativi ce s-au afirmat și consacrat în anii '20-'30, el fiind pus alături de Liviu Rebreanu, Hortensia Papadat-Bengescu, Henriette Yvonne Stahl, și de Camil Petrescu. Or, o atare judecată de valorizare se va păstra timp îndelungat, iar o parte dintre critici și nu puțin cititori avizați vor fi apoi dispuși să-l vadă pe Cezar Petrescu, ca fiind asociat ideii de romancier, dacă nu neapărat „mare", atunci cel puțin apropiat valoric chiar de Rebreanu sau Camil Petrescu. El și-a câștigat un asemenea statut în primul rând prin *Întunecare*. Dacă există un consens în evaluarea prin comparare și ierarhizare a operelor sale, atunci acesta s-a statornicit asupra acestui roman. Nici astăzi și nici în cele peste opt decenii care s-au scurs de la prima ediție, nimeni nu a susținut vreodată că alte scrieri de-ale sale, precum, de pildă, *Calea Victoriei* sau *Scrisorile unui răzeș, Simfonia fantastică* sau *Comoara Regelui Dromichet, Apostol* sau *Romanul lui Eminescu*, ar putea ocupa locul întâi: tacit sau explicit acesta a fost rezervat pentru *Întunecare*. Poate că, înșuși

romancierul, personalitate înzestrată cu simț al obiectivității și capacitate de a raționa autocritic, și-a dat seama că *Întunecare* îl va reprezenta, fără îndoială, cel mai potrivit în posteritate. Stau mărturie, în acest sens, câteva pagini dense și febrile scrise în mai 1953, în postura de *Cuvânt la ediția a noua*. Atunci i s-a cerut în mod imperativ să facă „anumite corecturi", le-a consemnat pe cele acceptate, a întărit cât a putut miza generală umană a dramei eroului principal și a încheiat, cu demnitatea curajoasă a celui care știe să distingă între formele compromisului, afirmând că, oricum, în rest, pentru ceea ce înseamnă valoarea estetică „aceasta e treaba criticii și istoriei literare s-o lămurească". Mereu și mereu, de altfel, a repetat, în varii ocazii, că acesta este un roman din ciclul, *Război și pace*; că reprezintă și o atitudine intens și pasional personalizată despre Primul Război Mondial și, mai ales despre infinitele tragedii și suferințe pe care le-au îndurat milioane de ființe omenești – bărbați și femei, soldați și ofițeri, orășeni și țărani, tineri și vârstnici, politicieni (bogați) și alegători (săraci), burghezi sau marginali, femei oneste și devotate sau prostituate (din variate motive, acționând haotic sau interesat) copii rămași orfani, aflați la dispoziția noilor cocote masculine ivite mereu după orice măcel războinic, dar și mamele lor văduve obligate să se „adapteze" – atât în timpul luptelor de pe front, cât și după ce „*ei*", combatanții s-au întors „acasă" și au constatat că „nimic nu mai era ca înainte", că idealurile le-au fost spulberate și că „lumea s-a *întunecat* din nou". Prin urmare, romanul repede devenit celebru a fost receptat ca având certe virtuți de tip documentar, căci, în fond, ce poate fi mai obsesiv decât un război recent, unul care i-a atins pe toți într-un fel

sau altul și în care toți sunt obligați să vadă că a generat „schimbarea". Din acest punct de vedere *Întunecare* are asemănări cu *În război* al lui Duiliu Zamfirescu, dar mai ales cu *Ultima noapte de dragoste, întâia noapte de război*, a lui Camil Petrescu, ce va apărea la trei ani distanță, în 1930. Are, în acest context, legătură cu literatura faptul că, până la șaptesprezece ani, Cezar Petrescu a fost „sămănătorist înverșunat" – după cum singur recunoaște, – dar și cu aceea că, „scriind *Întunecare*, pentru el, romanul destinului generației sale – generația sămănătoristă" și-a limpezit un proces spiritual (rolul războiului ca semnalizator al catastrofelor existențiale). Dar, totodată, este și dincolo de literatură, faptul că, tot cu acest prilej, s-a supus și unui necesar catarsis, degajându-se de „o prezență tiranică". Oricum, este semnificativă evoluția lui în pragul maturității când, brusc părăsește antisemitismul colegilor de facultate (explicit în cuzism și doar implicat în iorghism) având chiar cutezanța să combată pe față „mișcarea națională antisemită" suportând și apelativul de „vândut jidanilor". Cert este că războiul i-a produs, pe lângă traume, și o ieșire din dibuielile uceniciei în ale scrisului, iar oroarea față de literatura livrescă s-a convertit într-o convingere recognoscibilă atât în plan estetic, cât și moral. De acum înainte, deși știe că o operă romanescă nu rezistă timpului dacă nu are valoare estetică (pentru el aceasta înseamnă putere a compoziției realiste, verosimilitate și adevăr al tablourilor de viață, un potrivit dozaj între crâmpeiele de adevăr „al vieții celei aspre" și transfigurarea artistică a acestora prin descrieri, prin metafore, sau prin tehnici sugestive de a crea „atmosfera" adecvată) se va strădui să „trăiască viața", lăsând la o parte canoanele estetice

pre-existente și convențiile sterile. *Viața* înseamnă pentru el valoarea reper; ea cuprinde evenimente conflictuale, stări pasionale și dorințe epuizante, dar tot ea este și locul din care pleacă speranțele și împlinirile, eșecurile și durerile fiecărui om: din orice categorie socială, de orice etate și de orice condiție existențială. El însuși a traversat și experimentat *volens nolens* situații limită, și a avut curiozitatea să vadă cum trăiesc semenii, cum se poartă când sunt văzuți, când sunt în intimitate, când trebuie să ia decizii majore sau banale, când iubesc sau urăsc, când sunt revoltați sau încântați de proiectele lor de societate ideală sau când așteaptă „să se petreacă un miracol". Aidoma lui Camil Petrescu, în viziunea sa, viața, ca de altfel pentru toți cei din „generația războiului", se împarte între „dinainte" și „după", între, pe de o parte, curgere monotonă și obișnuințe domestice și, pe de altă parte, într-o prezență iminentă a pericolului și a morții, într-un ritm dinamic, irațional și de necontrolat al vieții proprii.

Cezar Petrescu meditează asupra vieții și sensului ei în termeni gravi, încărcați de ideea responsabilității omului pentru faptele sale. Dar în timp ce *Zoe* – este numele străvechi al vieții, al vieții depline și roditoare, personajul Zoe –, la fel, precum la Caragiale din *O scrisoare pierdută*, – este, în roman, sinonimul traiului ușor, al vieții inconsistente, neserioase, pline de înfundături, pe care, totuși, Zoe Vesbianu, le „sare" în stil sprințar, prin înșelăciune, viclenie și lipsa oricărui sentiment de culpabilitate. De altfel, alegerea numelui (Zoe) nu poate fi întâmplătoare, la un om de cultura și sensibilitatea morală a lui Cezar Petrescu. El crede în viața autentică, sănătoasă, în cea saturată de un sens etic primordial. Așa că, tocmai pentru că este sensibil la multiplele forme

ale degradării și înstrăinării vieții, autorul pune numele de Zoe personajului feminin care este în stare să nu dea viață din propia sa viață. Și totuși, viața simplă și inconștientă, cea indiferentă la merit sau recompensă, triumfă, printr-un *alt* copil, al *altui* bărbat al Luminiței: cea care nu i-a „luminat" însă și viața lui Radu Comșa.

Viața este, prin urmare, pe de o parte, haotică și imprevizibilă, adeseori nedreaptă și neiertătoare, dar, în același timp, pe de altă parte, aceeași viață *triumfă* prin actori inconștienți precum copiii, ce vor reface, în alte condiții, destine deocamdată încă necunoscute și neconsumate: Mihai, vărul Luminiței, cel ucis pe frontul unde a plecat ca voluntar se prelungește acum printr-un *alt* Mihai, fiul aceleiași Luminițe; Dinu, fiul Mariei Probată, duce mai departe memoria mamei sale prăpădite pe front; dar, drama lui Radu Comșa constă în aceea că el n-are nici urmași, iar culmea ironică a coincidenței, „celălalt", actualul soț al Luminiței, se cheamă *tot* Radu, de unde și senzația sa de revoltă și dezgust că i s-a furat orice viitor și că trecutul nu mai are, pentru el, nici un sens.

Pe autorul *Întunecării* îl preocupă să înțeleagă ce ar trebui să facă o ființă umană – intelectual sau țăran, industriaș sau financiar – într-o țară în care istoria este neașezată (nici Occident, nici Orient) în care capitalismul este încă nestrunit de legi și în care feudalismul este bine instalat în deprinderi de servilitate și dependență. De altfel, tema *noului ev mediu*, introdusă în acel timp de Berdiaev și cunoscută lui Cezar Petrescu, transpare și-n viziunea acestuia referitoare la dramatismul tiranic din psihologia publică autohtonă. Însuși autorul scria pentru propria sa lămurire că românii trăiau într-o „anarhie organizată" și că „dualismul și conflictul din

ființa interioară" a acestora sunt ușor de văzut în aceea că, mulți pornesc în viață „cu armele precise și lucide ale Occidentului", dar, pe drum, sunt răpuși de „atavicul fatalism oriental".

Convins de caracterul, inevitabil, dramatic și tragic al situației românilor aflați în postura de veșnici recuperatori al deficitelor de civilizație, romancierul Cezar Petrescu vorbește mereu prin intermediul personajelor sale despre binomul *adaptare-inadaptare*. Totodată însă, deși dezvoltă o adevărată fenomenologie a inadaptatului și a ratării, nutrește, în același timp, speranța că o formă specială de inadaptare este, totuși, salvatoare: ea este descrisă în termeni apropiați ideii de *continuitate morală* a istoriei acestui neam, în fond, un echivalent al cunoscutei speranțe umane, mereu renăscute că, sub înfățișarea unor oameni simpli, umanitatea este mereu salvată în chip miraculos. Cezar Petrescu cunoștea, probabil, străvechiul mit hasidic al celor 36 de înțelepți, oameni obișnuiți la prima vedere, care asigură, în deplin anonimat, sfințenia, cumsecădenia morală a lumii, așa cum a fost aceasta intuită în Vechiul Testament: „Pe dealul popasului, în negura ploii, același plugar în suman, sau poate altul, se depărta cu mers sigur, măsurat, fără grabă, venind din ceață și întorcându-se în ceață. Din nou i se păru că e singurul om al acestor locuri pe care nu-l atinge vremelnicia. Dintr-un veac trece în alt veac, abia mai schimbător, imperceptibil, de cum va fi fost în vârsta necunoscută a neamului getic. Zadarnic voi să și-l reconstituie, cu chipul cel real al moșneagului care a primit fără demnitate țigara și cinci lei de rachiu de la domnul Lică Cartojan. *Cealaltă imagine, a închipuirii, biruia mai puternică; fiindcă era poate singura, „într-adevăr, cea îndeaievea și eternă"*. (s.n.)

3.2. Ciclul întunecare – deșteptare și rostul său: morala elementară

Romanul debutează chiar cu o tăietură transversală a stării „de dinainte": este vară, lumea se află în vacanță, personajele principale (Alexandru și Pol Vardaru, unul deputat, celălalt colonel, tocmai pregătit să se întoarcă la trupa sa din Cadrilater, Laura, soția celui de-al doilea, Mihai Vardaru (nepotul), adolescent, Luminița, fiica primului, Radu Comșa, secretarul omului politic, dar și viitorul soț al acesteia, Virgil Probotă, fost preceptor al Luminiței și al lui Mihai, dar și prieten cu Radu Comșa, Dan Șcheianu, colegul lor genial, alcoolic și drogat) petrec ultimile zile și ore de pace sporovăind, pe teresa Cazinoului din Constanța, despre războiul din jur, despre afacerile cu grâne („Mi se pare că de astă dată începe criza cea mare!... Până în zece zile trebuie să vindem și grâul vostru. Pe urmă, cine știe ce se mai întâmplă!... – Cum, tot la nemți ai dat grâul și anul ăsta?... – Evident! Politica e una și afacerile sunt alta… din nefericire viața e ceva mai complicată decât romanele… Trăim cu picioarele pe pământ") sau despre caracterul moral sau imoral al științei („… cu experimentul și știința dumneavoastră ați transformat războiul cavaleresc și eroic într-un asasinat metodic! Într-adevăr o ucidere savantă"). Cezar Petrescu descrie cu mare finețe psihologică fiecare caracter în parte vădind certe calități în a surprinde tipologii umane aflate în situații de viață. Astfel, Alexandru Vardaru, cel ce „în această familie deprinsă cu trai ușor și bun, era singurul ce nu-și găsea odihnă ducând o viață dinamică, modernă: „în aceeași săptămână apărea la Craiova într-un proces; la Iași într-o

întrunire publică, conducând automobilul pe o șosea către una din moșii; rostind o cuvântare aplaudată în Cameră; organizând campania electorală a unei alegeri parțiale. Pretutindeni, apariția omului acestuia bine legat, lat în spate, înfipt, dârz pe picioare scurte în scoarța planetei, cu părul tuns scurt și cu ochii cenușii, aspri și sfredelitori, inspira hotărâre, încredere și acțiune. Născut pentru luptă și dominare, răscolea lumea pe unde trecea și nu-și îmblânzea privirea decât pentru cei din jurul lui. Slăbiciunile lor îl amuzau, fiindcă le socotea fără urmări cât timp era el să vegheze". Fiica Luminița, tânără și atrăgătoare, emancipată și sigură pe sine, acceptând totuși alegerea părintească pentru viitorul soț, este, în multe privințe, replica feminină a tatălui, la fel de adaptată și de hotărâtă în decizii ca acesta. Balzaciană este descrierea colonelului Pol Vardaru, cel „vestit în toate localurile de zi și de noapte ale Capitalei și [al] tuturor reședințelor de vară. Capul său pretimpuriu sur, cu obrazul și mustățile întotdeauna proaspăt rase, cu înfățișare de militar în glumă, de salon și de operetă, prezidase multe mese rămase de pomină".

Tot dintru început ne este adus în orizontul descriptiv al romanului, eroul principal, Radu Comșa, printr-un portret tâlcuitor, după cum se va vedea mai departe, pentru că are în centrul său, fața întreagă, emanând sănătate, forță vitală și dorință senzuală. Or, în cursul viitor al evenimentelor tocmai această poartă a sufletului care este înfățișarea va fi pecetluită printr-o hidoasă și respingătoare cicatrice: „Obrazul brun, neted, cu linii care din toate părțile păreau privite din profil, era și mai arămiu, după o lună de soare și vânt marin. Dar asprimea voluntară a feței era îndulcită de catifelarea umedă a ochilor și de buzele cărnoase, roșii și voluptos desenate".

Complexă ființă este și Virgil Probotă, intrat și el în scena serii de „încă pace”: el este, la prima vedere, un timid și un inadaptat, de la gesturile făcute la masă și până la hainele purtate într-o asemenea ocazie; el este, totodată, un sceptic din inteligență, dar și un idealist moral incurabil din instinct și sentiment; el este un om ce se poartă simplu și curajos, dar mai ales are virtutea fidelității față de idei și idealuri (drept care „duce războiul” cu rezistență stoică), față de soția Maria și față de prietenii Radu Comșa și Dan Șcheianu. Seara de „dinainte” nu cuprinde numai ființe omenești aflate în starea specială de a-și aștepta destinul. Romancierul completează atmosfera printr-o măiastră și sugestivă descriere a tulburării produse de răsărirea lunii: „Trecu prin mulțimea risipită la mese o înfiorare. Tot ce era deșertăciune adunată din cele mai ascunse unghere ale țării, fu o clipă uitat. Oameni veniți să-și ucidă urâtul; femei să-și arate veșmintele și sânii; mulțime mistuită de rele nespuse; ochi obosiți de toate spectacolele lumii, tulburi de toate suferințele nespovedite, lacomi de toate senzațiile nemaisimțite. Toți și toate căutară hipnotic ascensiunea domoală a lunii. Obrajii nu mai aveau crispațiile de adineauri. Toți uitaseră tot. Gândeau la ceva nelămurit, blând și fără de pricină trist! Pe lângă fiecare trecu o umbră, o părere de rău: ceea ce n-a fost, ceea ce n-a spus, înduioșare de o clipă, pentru gânduri pierdute, pentru vieți pierdute, umbre… De aceasta aveau să-și amintească mâine, altădată, ca de un lucru foarte îndepărtat, de o frumusețe simplă și fără întoarcere”.

Tot sub lumina lunii tulburătoare și hipnotice se află, dar deja în alt registru, prietenul și poetul, Dan Șcheianu care, prin droguri, băutură și tovărășia unei prostituate, intrase

mai demult în imperiul morții, pentru ceilalți doar prevestit. De altfel, „genialul" lor prieten comun, promisiunea absolută a generației lor, începuse precoce, pe timp de pace încă, să experimenteze aceste forme străvechi ale tanatosului. Oricum, scena de pe malul mării, patronată tot de prezența astrului nopții, este un amestec bine dozat de realism crud și de grotesc pur: poetul în transă, obsedat de libertatea totală, înțeleasă ca „fac ce vreau!", ajunge să recite involuntar texte dadaist-suprarealiste, trezind admirația prostituatei: admirație care creștea direct proporțional cu cât aceasta nu mai înțelegea nimic din ce auzea.

Cezar Petrescu este recunoscut în literatura română pentru tehnicile lui aproape jurnalistice de a reda situații și stări de fapt având o miză intimă sau una destinal colectivă. Astfel, de pildă, Radu Comșa, revenit în Bucureștiul torid, în detaliu surprins de autor aidoma unui fotograf, rezolvă chestiunile de afaceri ale patronului său și în același stil rece și detașat hotărăște: „Trebuie să sfârșesc cu Zoe!" Or, aceasta înseamnă că din rațiuni pragmatice decide să pună capăt relației de iubire cu Zoe, tânăra soție nefericită a îmbogățitului mitocan libidinos Sofran Vesbianu. Psihologia personajului feminin este bine conturată în note alternând între tușe tari sau moi, vădind, totodată și o subtilă cunoaștere a sufletului unei persoane abia ieșită din pension – aruncate nemilos într-o căsnicie total nepotrivită – care era, până în acel moment, sigură de sentimentele amantului. Până în ultima clipă ea speră să-l întoarcă din loc, dar hotărârea lui de arivist este mai puternică decât orice atracție și decât orice plăcere senzuală.

În chiar timpul acestei ultime zile de iubire cu Zoe se petrece actul de mobilizare pentru război. Autorul posedă știința punerii în registre diferite a spectacolului trecerii de la pace la război: cel al psihologiei mulțimii în care evenimentele individuale apar juxtapuse, iar ceea ce se degajă din ele este *altceva*; cel al antropologiei și eticii în care „nimeni nu înțelege pe nimeni" și „nimeni nu vrea să cunoască pe nimeni!" și, cu toate acestea acești oameni necunoscuți între ei, indiferenți, alcătuiesc un oraș, o țară… Ce pot vrea [ei] entuziast laolaltă?" Întrebări grave pe care autorul le rostește prin gura personajelor sale, mereu și mereu, fie că este vorba de Titel Iliescu, primul iubit al aceleiași Zoe, Virgil Probotă, locotenenții Ghenea sau Cernegură, Mihai, Vasile Mogrea, Stelian Minea, sau Onisifor Sachelarie. Dar și interogații în notă ironic comică așa cum sunt acestea formulate de filogermanul Carol Mayer, intermediarul afacerii cu grâu, care observă alte incongruențe din spațiul și mentalul public românesc: „În România nu se potrivesc două ceasuri!... La palat, orologiul arată douăsprezece; la Fundație, e douăsprezece și cinci; când ajungi la Independența, e abia douăsprezece fără cinci... Și până la bulevard, zece pași, s-au făcut douăsprezece și un sfert... E ca și în politica dumneavoastră!... Domnul Filipescu spune că a bătut ora; domnul Brătianu, că nu a sosit încă. Iar domnul Carp nici nu vrea să se uite la ceas. Domnul Carp e un foarte solid cap politic!"

Cezar Petrescu fără să fie un fin psiholog (comparabil cu George Călinescu, Mihail Sebastian sau Camil Petrescu) dornic să coboare repetat în laturile obscure și în cele greu descifrabile ale sufletului omenesc, nici nu neglijează cu totul

dimensiunea complexității unei vieți omenești în care motivele dominante pot coexista foarte bine și cu alte motivații, cu alte preferințe, dorințe sau interese. Astfel, deși preeminent, Radu Comșa este ca tip uman un parvenit rece, aceasta nu înseamnă că, de pildă, el nu este – în amplele descrieri ale autorului – jenat, chiar deranjat de faptul că, Alexandru Vardaru amână trimiterea sa pe front („Am făcut-o pentru mine, nu pentru dumneata... O să avem nevoie... În prima lună de mobilizare, toate au să se dezorganizeze... Am nevoie de dumneata, până îmi adaptez lucrurile la situația nouă care ne va surprinde atunci...") pentru o mobilizare pe loc. Suportă, de asemenea, greu glumele pe seama unei atari situații și este capabil să simtă mustrarea din privirea celor ce-l bănuiesc că s-ar sustrage de la datorie.

Sunt nenumărate pagini în roman în care tabloul mișcător al unei țări și al oamenilor ei din toate categoriile este compus, de autor, din veridice și verosimile fragmente: Pol Vardaru, până atunci „ofițer de operetă", se poartă brusc brav pe frontul de sud și-l insultă batjocoritor pe generalul comandant de corp de armată care fuge laș din fața dușmanului; trupele sunt dezorganizate și înainte și după primele înfrângeri; civilii se retrag spre Moldova după ce Bucureștiul urmează să-l adăpostească pe învingătorul german, iar Iașiul, devenit vremelnic nouă capitală și loc de refugiu, este excelent creionat prin reîntâlnirea parțială a personajelor; nimeni nu mai are starea de siguranță de dinainte (poate cu excepția lui Dumitru Racleș, care se simte în largul lui la nesfârșitele jocuri de cărți), iar Zoe și cei ce-o înconjoară, inclusiv ofițerii ruși de grad și rang înalt, precum Prințul Gurii Sergheevici Vorșaghin, îi oferă autorului un potrivit prilej de a surprinde

deruta morală cvasi-generală și caracterul anomic pe care-l generează războiul. Tot în această frescă sunt stupefiante pagini despre relația război și patologie, anarhie și nihilism pe de o parte și nebunie pe de alta. Eroul romanului, Radu Comșa, la semnalarea lui Virgil Probotă și a soției Maria încearcă să-l „salveze" pe Dan Șcheianu aflat într-o companie de indivizi ciudați într-o casă unde locuiesc de-a valma Alcibiade Gâțu („ex-profesor de filosofie, logică, psihologie, estetică, greacă și latină. În prezent, liber ca păsările cerului"), Eliazar Ciucă, matematician și astronom, Emilian Carpuz, pictor, sau Alecu Jovin, „kantian incorigibil" pentru simplul motiv că este adept „al aperitivului categoric".

Evenimentele premergătoare ajungerii în linia întâi se precipită, parcă pentru a-l vedea pe eroul literar, confruntat, fără putință de întoarcere, cu propriul trecut, cu fracturile din propria sa existență. Astfel, trenul și căruța, îl vor duce la origini, în satul natal, Hârtoapele, la înmormântarea mamei sale. Nu sunt, probabil, în literatura română multe rânduri comparabile cu cele ale lui Cezar Petrescu referitoare la înstrăinarea și dezrădăcinarea personajului principal; între cele două momente ale existenței acestuia, în sat și la oraș, s-a căscat o adevărată prăpastie: reîntors în vacanțe, „l-a umilit grosolănia lor primitivă la mâncare, felul de a vorbi, neștiința lor fără vindecare. Și-a mutat cărțile de colo-colo; ziua și-o petrecea hoinărind pe pârâu, la câmp, în luncă, singur, ocolit de foștii tovarăși, acum băieți desculți și cu mâinile bătătorite de plug și de coasă. Se întorcea seara și nu știau ce să-și vorbească. Nu l-a mai ispitit niciodată gândul să mai calce acolo. Îi ajuta de departe". În fapt, aproape nimic nu mai leagă cele două lumi din sufletul și memoria sa

traumatizată, nici măcar amintirea bătrânei și devotatei sale mame, din care acum vede doar „mâini bătătorite de sapă, de munci grele, mâini care luaseră pe încetul înfățișarea și culoarea pământului uscat și crăpat. Acum, reci, se odihnesc: nu se vor mai clinti niciodată". Involuntar compară mâinile mamei, cu ale sale („subțiri, albe, cu unghiile lucii și rotunjite"), dar și cu cele ale Luminiței și fostei amante Zoe. Inteligența sa rece, analitică, consemnează brutal faptele exterioare, precum și propriile sale reacții, inclusiv constatarea că, într-o asemenea ocazie, n-a putut stoarce nici măcar o lacrimă: „Își repeta: «e mama, mama, mama! A fost cea dintâi blândețe a vieții. Și-a împlinit osânda cu resemnare... De ce nu vin lacrămile?»"

După acest episod, Radu Comșa pare mai clarificat asupra a ceea ce trebuie să facă în viață, iar războiul și moartea-i apar drept realități inexorabile, nu neapărat numai înfricoșătoare și de neocolit. Îi înțelege pe locotenenții Cernegură și Ghenea care pe front declară că au „o mare datorie față de oamenii aceștia" care mor și că, această obligație privește mai întâi de toate natura morală, mai dreaptă a orânduirii sociale „de după". Romancierul developează prin descriere – vădind certe calități de competența antropologiei, dar și a sociologiei și a psihologiei popoarelor – starea specială de dinaintea luptei, aducând în planul din față reacțiile individualizate ale participanților, ofițeri sau simpli soldați. Notațiile și caracterizările au verosimilitate, iar impresia de autenticitate este una puternică pentru orice cititor preocupat de tema războiului prim mondial, mai ales dacă luăm în seamă dimensiunea antropologică și cea etică a acestuia. În fapt, tocmai pentru că în roman este prezentă interogația în

acest registru (ce sens are lupta și ce valoare au jertfa și suferința) face ca și astăzi să citim cu același interes, *Întunecare*. De altfel, autorul își dozează în chip adecvat mijloacele utilizate pentru a ajunge la momentul culminant: întâlnirea personajului cu rănirea mutilatoare a feței. Pentru toți ceilalți care scapă cu viață din război, *semnele* rămân încrustate doar în sufletul lor, dar pentru el obrazul schimonosit rămâne un *semn*, menit să-l vadă, cu dezgust spontan, de acum înainte toți și pentru totdeauna. Iată cum narează Cezar Petrescu momentul cotiturii destinale din viața lui Radu Comșa, cel *al întunecării*: acesta „aleargă de la trunchiul unui copac la altul, răcnind oamenilor cuvinte fără legătură, strigăte care nu înseamnă nimic. Și în clipa când spune *că o putere ascunsă și bună, printr-o minune, îl apără încă* (s.n.) ceva i-a troznit în obraz și în piept, un vid s-a deschis sorbindu-i suflarea, iar mâinile au bătut deodată *întunericul gol* (s.n.)".

Din această unică și nenorocită clipă, nici un proiect și nici măcar o speranță din viața lui Radu Comșa nu mai rămân la fel; el capătă definitiv statutul – bine cunoscut în antropologie – de „om însemnat", aidoma diformilor din naștere, a spânilor, a urâților și hidoșilor congenitali, a mutilaților diverși; devine, fără să vrea, astfel, și mai străin, nu numai față de lumea satului de origine, ci și față de orice lume în care s-ar putea trăi fără traumă; el este obligat să suporte, în fiecare zi, calitatea de *respins* dintru început, de exclus, la modul propriu, de la *prima vedere*.

Oricine-l vede, trece brusc, fără să vrea, printr-o senzație de dezgust. Aceasta nu se mai șterge, în primul rând, din sufletul lui. Poate că, reacția prostituatei, „femeia lui Șcheianu", redă cel mai bine trauma sa: aceasta „vede acum

mai bine semnul din obrazul bărbatului; strâmbă dezgustată din buzele roșii… Ce e asta? Cum poți umbla cu asta? Și îți mai vine încă să bei cu porcăria asta pe obraz!"

Dorința programatică de romancier a lui Cezar Petrescu de a oferi cititorilor o imagine polifonică asupra societății românești transpare din cadrele aproape cinematografice în care personajele se zbat urmându-și drumul, de nimeni știut, dinainte. Există chiar un suflu epopeic în roman, iar în textura acestei respirații largi, din când în când, un personaj cum este Radu Comșa „se trudește să descifreze ce stă scris pe figura mulțimii", ajungând la concluzia perplexantă că „toți semănau", dar, cu toate acestea, „figurile își păstrau închise, … taina". Aceeași obsesie epopeică îmbracă hainele psihologiei politice (se putea altfel în țara lui Caragiale?) prin parcurgerea de către eroul principal a etapelor electorale, nu foarte diferite în esență între cele cunoscute lui Conu Iancu după Războiul de Independență și trăite (descrise) de Cezar Petrescu la sfârșitul „Războiului de Întregire". Chiar dacă între cele două războaie s-a mai petrecut și o răscoală, nimic nu pare a se fi schimbat. Noul Cațavencu „altoit" și cu trăsături din Tănase Scatiu al lui Duiliu Zamfirescu primește două înfățișări românești prin Lică Cartojan și Ion Bâzdâgă. Primul este tipul politicianului ce înfrățește toxic oportunismul și cinismul cu afacerile cele mai veroase, iar al doilea este șmecherul mitocan viclean local care profită de slugărnicia alegătorilor – de prea mult timp obișnuiți să asculte de cei „mari și tari".

De altfel, tabloul „slugăriei", al servilității cuibărite în sufletele „adaptaților" satelor este cu subtilitate psihologică redat de autor, prin intermediul cinicului Cartojan, care n-are

nicio îndoială că în viață totul se cumpără și se vinde cât timp există alegătorii, „boi dezmeticiți... gata să se supună jugului".

Oricum, tot ceea ce se petrece într-o campanie „aranjată" cum este cea la care participă Radu Comșa alături de acești ticăloși lipsiți de scrupule dă o puternică și persistentă senzație de neputință: că politica ar avea vreo atingere benefică, una curată și simplă, cu *morala elementară*, cu acea etică întemeiată pe promisiuni oneste, pe bunăvoință netrucată, pe respect sincer și pe competență în realizarea binelui public, una validată *de* fapte și *prin* fapte. De altminteri, ne asigură, mereu autorul, tabloul societății imediat postbelice este moral fracturat atât din cauze sociale multiple, cât și din înțelesuri foarte eterogene conferite evenimentelor de protagoniști. Or, în „noua realitate" fiecare se simte îndreptățit să solicite *ceva* de la *viață*, de la *istorie*, de la *ceilalți*, și, nu chiar în ultimul rând, de la *soartă*. Peisajul tipologiilor umane nu este unul idilic și armonios, ci unul bazat pe dezacord, pe conflict și pe neînțelegere. Îi stau cititorului, față în față, idealiști morali (Vasile Mogrea) care refuză orice compromis și orice umilință. (... „N-am nevoie de pomana nimănui!... Nu cer nimic, nu vreau grația nimănui!"), dar și veșnic *adaptații de succes*, dintre care, erou paradigmatic este Alexandru Vardaru. El n-are deziluzii în viață pentru că nu-și creează „speranțe deșarte" sau „iluzii prostești". Clar și răspicat se autodefinește privindu-l cu milă, dezgust și dispreț pe mutilatul neînțelegător Radu Comșa: „Eu m-am socotit întotdeauna nedemn de așa-zise marile idealuri. Viața mi s-a părut mai simplă... Omul nu se sacrifică idealurilor vagi. Nu iubesc o lume imaginară; o iubesc pe cea reală! Nu una

viitoare; pe cea prezentă!... Știu că nu putem face miracole, nici în viața de toate zilele, nici în cea politică... Tot ce poți face e să corectezi puțin și treptat realitatea. Chiar patriot, sunt fără imaginație... Ideile generoase duc la dezordine, lirismul la catastrofe!...” sau: „Veniți de pe front cu teorii în loc de experiență de viață. Formulele vă maschează viața; în loc să vedeți realitatea... vă mirați, vă lamentați și vă revoltați! Mă surprinde!... Te socoteam imun”.

Întunecarea este un titlu ce a ajuns să conțină în sine mai multe sensuri, cel *antropologic destinal* fiind, desigur, cel mai profund. Dar, acest înțeles va fi pentru mulți cititori – mereu corelat și cu semnificații sociale și psihologice. De ce? Pentru simplul motiv că baza socială și cea psihologică din orice război, răscoală sau revoluție aduce la suprafață multe *fețe ale întunecării*. Acestea sunt stocate în memoria colectivă, iar unele au constituit obiect de analiză romanescă. Fiecare cititor apelează, vrând-nevrând la aceste înțelesuri ale întunecărilor venite din cele două mari surse: istoria și literatura. Oricum, *Întunecare* a lui Cezar Petrescu rămâne un reper literar major, unul dătător de seamă atât pentru istoria literaturii române, cât și pentru evoluția luminărilor și întunecărilor colective, periodice ale poporului nostru.

În fapt, în ciclurile vieții acestei națiuni, repetitive devin *întunecările* și *deșteptările, reîntunecările* și *redeșteptările*. Din această perspectivă, *Întunecare* reprezintă o cale literară de acces înspre nucleul paradigmatic al unei fenomenologii a poporului român. Poate de aceea, deloc fără motive adânci, romanul lui Cezar Petrescu apărea în același an 1927, când vedea lumina tiparului și studiul antropologico-filozofic al lui Mihail Ralea, intitulat chiar așa *Fenomenul românesc*.

Ambele opere sunt, indiscutabil, la fel de actuale prin mesajul și mizele angajate. Atunci și acum. Acum ca și atunci. Amândouă depun mărturie pentru lumina din întuneric și pentru întunecările din care greu se poate vedea o dâră de lumină.

Marele model al *Întunecării* este *Război și pace* al lui Lev Tolstoi. Dar în timp ce la genialul prozator rus, avem un vast capitol dedicat chiar unei filosofii a istoriei nu foarte diferită de aceea a lui Hegel, în cazul lui Cezar Petrescu, considerațiile moral-metafizice sunt răspândite pe tot cuprinsul cărții și nu au consistența celui dintâi. O întrebare centrală la Hegel și Tolstoi revine obsesiv și la Cezar Petrescu: ce sens au toate suferințele omenești? Oricum, metafora *abatorului* este prezentă la toți trei, așa că o redăm în expresia lui Hegel: „Dar, chiar privind istoria ca un *abator*, (s.n.) pe care se jertfește fericirea popoarelor, înțelepciunea statelor și virtutea indivizilor, gândirea își pune în mod necesar întrebarea: cui, cărui scop final i-au fost aduse aceste uriașe jertfe?" Corolarul acestei idei este cel binecunoscut: „Istoria universală nu este tărâmul fericirii universale". Nu altceva spune mereu Cezar Petrescu atunci când adună la un loc fragmente din tabloul lumii și descrie cu iscusință conflictele inexorabile dintre acțiune și pasiune, dintre evenimente implacabile și speranțe, dintre fapte brute și visări individuale sau colective. El s-a folosit pentru a întrezări *un sens* în istoria românească de mijloacele literaturii. Încă o dată, putem vedea mirați cum, prin *Întunecare, literatura* surprinde concurând parcă *viața*, iar viața cea rătăcitoare și de neînțeles își găsește expresia ei potrivită tocmai în literatura înaltă. În fond, nimeni n-ar trebui să fie invidios pe literatură pentru că aduce la

lumină întunericul din viața societății, uneori mai bine decât alte arte sau științe. Totul se lămurește atunci când plecăm de la premisa că literatura este o formă a libertății. Iar, libertatea nu este nici numai spre bine ci, deopotrivă și spre bine și spre rău.

Înseamnă că, în termenii propuși de romanul lui Cezar Petrescu, omul liber știe să vadă lumina din întuneric, întunericul din orice formă a luminii și toate posibilele deșteptări de după întunecări succesive. În speranța a *ce*, putem noi întreba cu deplin temei? În speranța că, se poate da substanță și conținut moral în istoria ce ne privește, acestei aserțiuni, tot a lui Hegel: „Omul liber nu este invidios [nici pe literatură se înțelege] și recunoaște cu bunăvoie ceea ce este măreț și sublim, bucurându-se că așa ceva există". Mai rămâne ca fapte mărețe și sublime să copleșească luminând întunecări prea înrădăcinate în și din mentalul autohton. Dar aceasta se poate petrece numai prin cotituri – rupturi istorice, deci prin redeșteptări care înlocuiesc, o reîntunecare actuală, aneantizând-o brusc.

4. Elementaritatea morală a prieteniei în *Toate pânzele sus!*

Dacă ar fi să formulăm o judecată globală asupra operei lui Radu Tudoran, acum când au trecut deja, aproape două decenii de la dispariția sa și 70 de ani de la debutul său literar, poate că aceasta ar suna simplu, astfel: autorul romanului *Toate pânzele sus!* (1954) a fost unul dintre cei mai *citiți* romancieri români (dovadă sunt în acest sens, nenumăratele ediții apărute într-un tiraj impresionant în anii 1957, 1961,

1964, 1967, 1973, 1980, 1986, 1993) și, în același timp, unul dintre cei mai puțin *citați* în analize critice extinse.* O cercetare chiar sumară ne va arăta că sunt câteva cauze care sunt răspunzătoare de această situație. Întâi de toate, el n-a avut șansa să primească un gir printr-o consemnare amplă în *Istoria literaturii române de la origini până în prezent* (1941) a lui G. Călinescu pentru că de-abia după acel an și-a scris opera sa majoră. Până atunci, era valabilă aprecierea lapidară a marelui critic: „Radu Tudoran... fratele lui Geo Bogza, scrie deocamdată nuvele de magazin foarte agreabile cu inspirație din cele patru puncte cardinale". Mai mult, întâmplarea a făcut ca romanul *Un port la răsărit,* apărut totuși în același an (1941) și considerat de mulți, drept o reușită incontestabilă să fie, practic, interzis între 1947 și 1989, din rațiuni înțelese, astăzi doar de cei ce-au trăit în timpul stalinismului, proletcultismului și național comunismului autohton. Celelalte romane anterioare scrierii care-l va consacra în mintea cititorilor ca „autor de cărți de aventuri și călătorii pentru tineret"; *Anotimpuri* (1943), *Flăcări* (1945) și *Întoarcerea fiului risipitor* (1947), precum și povestirile pentru copii *Purcelul care a ajuns boier* (1945) și *Ferma „Coțofana veselă"* – nu trezesc un interes deosebit și nici nu-l plasează încă în

* A se vedea Tabelul cronologic și referințele critice redactate de Mihai Iovănel. Menționăm, îndeosebi, analizele critice ale celor ce i-au acordat mai mult decât câteva rânduri lui Radu Tudoran: Perpessicius, Eugen Simion, Nicolae Manolescu, Ion Negoițescu, Ov. S. Crohmălniceanu, Dumitru Micu, S. Damian, M.N. Rusu, Mircea Zaciu, Valeriu Râpeanu, Alex Ștefănescu, Eugen Negrici, Sorin Titel.

postura de „autor de succes”. Este, în fapt, vremea „obsedantului deceniu” din care, literatura română iese, până la urmă, printre altele în 1954 și prin *Toate pânzele sus!*, dar îndeosebi în 1955 prin *Morometii* lui Marin Preda. Prima carte este receptată, în timp, drept o capodoperă într-un gen minor – romanul de aventuri –, iar a doua, critica și cititorii deopotrivă o ridică la rangul de capodoperă incontestabilă, într-un gen și o temă majoră: romanul vieții la țară, cel deschis de un autor precum, Duiliu Zamfirescu, și desăvârșit apoi de Liviu Rebreanu prin al său *Ion* și, desigur, *Răscoala*. Iată, prin urmare, un început de explicație pentru situația, oarecum, paradoxală că un autor poate fi citit, dar aceasta nu aduce după sine, obligatoriu, citarea și reușita legitimată prin critica profesionistă. Pe de altă parte, criticii cu cea mai auzită voce – G. Călinescu, Eugen Simion sau Nicolae Manolescu – n-au ezitat să constate că în literatura română nu sunt multe și notabile izbânzi în romanul dedicat copilăriei și adolescenței. Lui Ispirescu și Creangă este greu să le găsim continuatori pe măsură în secolul XX în ceea ce privește înțelegerea inocenței blânde și jucăușe a copilăriei. Iar, pentru vârsta tinereții, de altfel, oricine poate vedea că titlurile și numele cel mai des pomenite sunt aceleași: *Europolis* de Jean Bart, *Toate pânzele sus!* de Radu Tudoran și *Cireșarii* lui Constantin Chiriță. Întrebarea care se poate pune însă este dacă într-adevăr romanul *Toate pânzele sus!* aparține exclusiv genului menționat, cel al aventurilor și-al călătoriilor, în care imaginația juvenilă se recunoaște și se regăsește în chip deplin și adecvat?

Sunt suficiente motive pentru a infirma o atare asociere dintre conținutul cărții lui Radu Tudoran și ideea de roman

de aventuri. Autorul însuși în Prefața la *Un port la răsărit* (apărută postum, 1998) simte nevoia, să spună: „romanul *zis de aventuri* (s.n.) *Toate pânzele sus!* îl datorez trăirilor mele în orașul de la Dunăre". Un argument, credem tare, pentru a-i da dreptate lui Radu Tudoran pentru această auto-apreciere este conținut în substanța întregii sale opere romanești și scrieri despre călătorii, la care, pe lângă titlurile enumerate trebuie să mai adăugăm: *Maria și marea* (1973), *Acea fată frumoasă* (1975), *Al treilea pol al pământului* (1971), *La nord de noi înșine* (1979), dar și romanul – cronică în șapte volume – *Casa domnului Alcibiade* (1978), *Retragerea fără torțe* (1982), *Ieșirea la mare* (1984), *Victoria neînaripată* (1985), *Privighetoarea de ziuă* (1986), *O sută una lovituri de tun* (1989), *Sub 0 grade* (1994). În fapt, despre ce este vorba atunci când lărgim aria de încadrare a romanului ce-a încântat deja două generații, și nu-l reducem doar la formula, involuntar depreciativă: „roman de aventuri"? Așa cum Jules Vernes nu mai este de mult timp considerat doar un autor de aventuri – pe mare, pe munte, pe țărm, „Spre centrul pământului", sau „De la pământ la Lună" – tot așa un scriitor, precum Radu Tudoran poate fi citit, a fost și va fi citit probabil, în registrul vieții ca aventură. Aceasta în și prin personaje active și îndrăznețe, dornice de cunoaștere și structurate de o voință orientată spre bine. Avem aici prezentă, mai degrabă, paradigma basmului dintotdeauna și de pretutindeni. Dar cine poate spune fără să nu greșească, totodată, că basmul este roman de aventuri? Prin urmare, deși, narațiunea seamănă cu basmul și aventura, etosul universal încapsulat în opera lui Radu Tudoran ne obligă să căutăm aici argumente satisfăcătoare. Iată câteva: pentru Radu

Tudoran viața oricărui om este o călătorie plină de neprevăzut, desfășurată în timp și-n care, fiecare caută mereu cele patru puncte cardinale, se orientează după Polul Nord și, uneori, află surprins că există și „al treilea Pol". Mereu și mereu el avertizează că nimeni nu știe dinainte tot ce se va întâmpla cu el, fie spre bine, fie spre rău. Astfel și personajele sale feminine, *Nadia* din *Un port la răsărit; Manuela* din *Anotimpuri; Copila* din *Flăcări; Adnana* din *Toate pânzele sus!* într-un fel chiar *Eva* din *Întoarcerea fiului risipitor* sau cele masculine, comandorul Maximov și căpitanul Anton Lupan, „călătoresc" spre destinul propriu știind tot timpul că în istoria în care sunt angajați cu firea și năzuințele lor, „se află o taină". Cât timp există ținuturi necunoscute, oameni încă neîntâlniți, experiențe încă neduse până la capăt, multe lucruri sunt posibile și depinde de om ce anume să aleagă în fiecare situație în parte. Radu Tudoran însuși a călătorit pe mările și fluviile globului pământesc, a fost fascinat de lumea diversă, pestriță a porturilor, de neprevăzutul din caracterul firilor alunecoase, nestatornice, dar și încrezător că pot să existe în orice mediu social, pur și simplu oameni morali: nobili în porniri, altruiști incurabili, generoși dezinteresați și ființe drepte cu semenii lor, în pofida tuturor greutăților și obstacolelor întâlnite în cale. Nu aventura superficială și egoistă îl preocupă pe Radu Tudoran, ci sensul moral pe care-l aduce cu ea călătoria plină de neașteptat, cea receptată de alții, ulterior, ca o aventură. Pentru el viața este tărâmul întâmplărilor, care-și developează tâlcul lor, iar romancierul nu trebuie decât să facă verosimilă înlănțuirea evenimentelor: „Avem taine și le purtăm cu noi, taine mai mici, taine mai mari – când se dezvăluie își pierd o parte, două, trei, șapte,

nouă părți din puterea lor – alteori se pierd de tot ca puful păpădiei suflat de un vânt tăricel. Dar *avem taine și le purtăm cu noi* (s.n.) și suferim, ne întristăm, plângem din pricina lor, sau râdem și ne bucurăm, fiindcă sunt și *altfel de taine, care ascund câte fericiri nu gândești*" (s.n.). Nu credem că am putea greși dacă admitem că, pentru Radu Tudoran, taina și aventura se unesc – nu într-un orizont al faptelor ce au doar expresivitatea dată de aparențe înșelătoare, exhibiționiste – ci, în aspirația umană profundă și pură pentru moralitate elementară. Astfel sensul zbaterilor personajelor, – sensul dorințele lor ascunse, pline de slăbiciuni, limite și fragilități; conținutul stărilor sufletești haotice, din care nu lipsesc, lăcomia sau zgârcenia, dar și impulsuri spre sacrificiu de sine, – primește valoare morală primordială: viața demnă este cel mai important lucru pentru un om adevărat, iar crima și ticăloșia tot ce poate fi mai rău, mai absurd, mai de neînțeles și de neacceptat. Acest *idealism moral* este recognoscibil în toată opera „fratelui lui Geo Bogza", Radu Tudoran. Dimensiunea esențialmente morală, atât a autorului cât și a personajelor sale – Anton Lupan înainte de toate – n-a scăpat, neobservată nici de Ov.S. Crohmălniceanu, chiar la apariția romanului *Toate pânzele sus!* sau de criticii ce s-au pronunțat în timp. Mircea Zaciu, de pildă, aprecia „silueta lui dreaptă, elegantă"... comportarea sfioasă în public însoțită, totuși, de o fermitate a convingerilor („Când vorbea..., o făcea dintr-o *irepresibilă conștiință a unei datorii morale*" s.n.), iar, Mircea Iorgulescu nota, în același sens, că „atracția pe care... o exercită această carte asupra spiritului tânăr nu poate fi înțeleasă dacă nu se ține seama de *fondul ei moral* (s.n.)". De altfel, ceea ce se știe mai puțin, – acest al cincilea și ultimul fiu al

Elenei Rhea Silvia (născută Georgescu) și al lui Alexandru Bogza, ce a văzut lumina zilei la Blejoi, județul Prahova sub numele de Nicolae Bogza în 8 martie 1910 și care a dispărut din lume pe data de 19 noiembrie 1992 – n-a fost doar fratele autorului *Paznicului de far* și al *Cărții Oltului*, ce ajunsese la sfârșitul vieții să se mândrească doar cu apelativul cu puternică încărcătură morală de *antifascist*, ci totodată, și fratele mai puțin cunoscutului filosof Alexandru Bogza, la fel de fascinat și acesta din urmă de nevoia ca în centrul vieții omenești să locuiască moralitatea; verticalitatea unei vieți simple și modeste, curajul de a te opune oricărei forme de neomenie. Sigur a fost foarte adâncă și de neșters influența părinților dacă trei fii ai funcționarului comercial și al antreprenorului Bogza-tatăl, și-au structurat un super-ego atât de puternic în propria lor viață. Toți au fost nonconformiști, toți și-au urmat drumul vieții fără compromisuri care să-i compromită, toți au avut voința și putința de-a trăi urmându-și talentul și simțul moral nealterat. Această conștiință morală este ușor de recunoscut, în același timp, și-n opera avangardistului fascinat de valoarea lui „*Nu*", Geo Bogza și în cărțile lui Radu Tudoran în care eroii săi nu se lasă niciodată vânduți sau cumpărați și-n scrierile filosofice ale lui Alexandru Bogza în care valoarea morală, alături de cea a cunoașterii depun mărturie pentru frumusețea unei vieți.

Tocmai această unitate dintre idealismul moral al personajelor și talentul său de-a surprinde viața în tensiunile ei inerente, cu ființe dominate de o înclinație, de un accent de personalitate, de o fantasmă, de un vis sau de o reverie – este, cea care dă forță expresivă și verosimilitate scriiturii lui Radu Tudoran.

Acțiunea romanului în patru părți *Toate pânzele sus!* se petrece începând cu anul 1881 și totul începe într-un port, Sulina, loc de întâlnire dintre Dunăre și Marea Neagră. Este momentul istoric de după Războiul de Independență, în urma căruia Gurile Dunării și Dobrogea aparțin Regatului României, tocmai atunci proclamat. Romanul poate fi citit și ca un început al flotei românești. Ieșirea la mare trebuia într-un fel consemnată și ce era mai firesc decât ca ea să fie povestită într-un chip credibil și prin personaje verosimile provenite din mediul românesc. Tabloul descris este pe cât de simplu, pe atât de copleșitor. De unde pot veni acești începători în marinărit într-o țară fără tradiții în acest domeniu? Din câteva surse. Prima este „lumea familiei" și *omul* neobișnuit, deosebit prin experiență de viață și mai ales prin caracter. Se numește Anton Lupan, al cărui tată, aflăm, „scria *în taină* (s.n.) o istorie a Țărilor Românești și tot în taină pregătea viitorul fiului său". Am putea spune că este vorba, pe de o parte, de grija părintească și pe de altă parte, de respectul copilului față de părinte, ca primă poruncă etică venită din Vechiul Testament. Iată ce aflăm: „În toate timpurile au fost pe lume oameni mai buni, mai blânzi, mai înțelepți, mai cinstiți decât alții – și de bună seamă tatăl lui Anton Lupan era unul dintre ei". Îndemnul părintesc este urmat de tânărul de șaisprezece ani care se întâlnește apoi cu „lumea largă", adică, la început cu Franța, unde face studii universitare temeinice apoi, cu Turcia unde muncește la căile ferate, alături de bunul său prieten Pierré Vaillant.

Anton Lupan și Pierre află întâmplător, citind o scrisoare a lui Charles Darwin adresată bunicului acestuia din urmă, că tatăl său, Arnold Vaillant, a dispărut fără urmă cercetând

pământul necunoscut din Țara de foc. Hotărăsc să aibă propria lor corabie, drept care toate eforturile lor sunt îndreptate spre acest țel. Din păcate, *L'ésperance*, corabia lor, este atacată la Sulina, de piratii lui Spânu, iar Pierre Vaillant este de negăsit. Așa începe propriu-zis romanul. Anton Lupan descoperă goeleta eșuată, o repară și decide să ducă singur la îndeplinire planul conceput împreună cu prietenul francez. Aici ne apare descrisă cea de-a doua sursă a începutului – prin rebotezatul velier Speranța – marinăriei și a flotei românești. Rând pe rând, se formează echipajul prin Ieremia, cel mai bun țintaș, întâlnit vreodată, prin iscusitul cârmaci, Gherasim, un greco-român de prin părțile Salonicului, prin vărul lui Ieremia, Haralamb, un muieratic veșnic „în căutare de soție", dar mânat, la fel de tare de dorul de ducă; prin „plutașul năzdrăvan", tăcutul Cristea Busuioc, care aduce singur catargul *Speranței* până la Sulina; prin micuțul cioban de la Muscel, Mihu, care nu-și părăsește câinele, Negrilă, nici când devine ajutor de marinar, prin turcul Ismail, din Stambul, cel cu patru neveste de întreținut – bucătarul priceput și la fel de loial ca și ceilalți, căpitanului. Gherasim exprimă parcă pentru toți încrederea în reușita mersului „la capătul lumii": „Suntem marinari, ne-am înțeles să te urmăm, o să mergem cu supunere oriunde vei dori! Eu unul te cunosc de mult, *știu că n-o să ne duci decât pe drum bun*" (s.n.). Anton Lupan este un idealist moral responsabil atât de sine, cât și de soarta celorlalți. Are întemeiate ezitări și îndoieli: „Aveau să înțeleagă ei oare însemnătatea cercetării unui pământ încă necunoscut? Dar mai cu seamă aveau să înțeleagă cum se născuse acest plan în mintea lui? Să le vorbească despre călătoria lui Darwin, despre jurnalul bătrânului corsar, despre expediția

în care pierise Arnold Vaillant?... E un legământ, făcut cu mine însumi, să nu las necercetat locul acela necunoscut... Cei ce călătoresc sub îndemnuri necunoscute oricui fac ca oamenii să știe mai multe despre lumea lor – și cu cât știi mai multe, cu atât te poți socoti mai stăpân peste ea. Apoi, asemenea călătorii ajută oamenii să se apropie între ei, să rupă hotarele care-i despart, întâi hotarele județului unde s-au născut, apoi pe al țării lor, al altor țări, al continentelor, iar la urmă hotarele lumii întregi. Așa, într-o zi, când lumea va avea drumuri bătute în toate părțile de călători, când nu va mai rămâne lor tainic nicăieri, pământul nesfârșit întins în fața noastră ne va înspăimânta mai puțin și noi nu ne vom mai vedea atât de mici în fața lui". De aici înainte, aventura pe mare capătă tot mai mult contur pentru că apare încolțită speranța: sunt semne palpabile că Pierre Vaillant trăiește și totul devine însuflețit și plin de sens în viața zilnică a celor de pe corabie. Piratul Spânu („căpetenia lor era unu' Axente, venit de prin marea grecească, da' lumea îi spunea Spânu, fiindcă nu-i creștea păr pe față, nici mustăți, nici barbă, ca la neoameni") ajunge să fie călător pe Speranța, deghizat „în călugăr de la Muntele Athos", dar vigilența musului Mihu, curajul și viclenia lui Ismail fac, în final, ca echipajul goeletei să scape nevătămat din capcana abil întinsă de pirați în Marea Egee și Mediterana. Mai mult, taina sporește pentru că, prinderea piraților și „pedeapsa naturală" pe care o primește Spânu – sfâșiat și înghițit de rechini – nu închid povestea, ci o deschid; apare personajul feminin, Adnana, o tânără scăpată dintr-un naufragiu, dar ajunsă sclavă a unui nelegiuit Ali. Eliberată de Anton Lupan este dusă la Marsilia unde-și regăsește tatăl bolnav și bătrân. Se înfiripă o frumoasă poveste

de dragoste, care-și are suspansul ei, pentru că tânărul și cinstitul căpitan român găsește de cuviință să n-o expună pe Adnana greutăților și pericolelor vieții pe mare și pe uscatul necunoscut și neprietenos. Tot *speranța* este cea care generează ducerea la capăt a promisiunii: Pierre Vailant este deja în drum spre tărâmul Țării de Foc, așa că, goeletei *Speranța* nu-i rămâne decât să aibă resursele financiare și să ridice ancora, să treacă strâmtoarea Gibraltar, să străbată Oceanul Atlantic și să coboare pe țărmurile Braziliei, Uruguaiului și Argentinei până la inospitaliera Strâmtoare Magellan, la Punta Arenas și la „zgripțuroaica de la Milky Way". Întâmplarea fericită, adică norocul, ajută echipajul într-un mod straniu. Un personaj mai mult decât ciudat, Martin Stricland, căutător de aur, vrea să ajungă și el chiar în acea regiune. Se încheie un contract scris între cele două părți, care va fi respectat întru totul numai de Anton Lupan. Nu lipsesc nici acum întâmplările și peripețiile dintre care unele primesc și o semnificație comic absurdă. De pildă, Martin Stricland stă închis tot timpul în cabina sa, amețit de cele două-trei sticle de whisky băute zilnic. „Nefericitul" Ismail, tracasat și umilit de arogantul personaj, are ideea năstrușnică de a înlocui în unele sticle whisky-ul cu banala apă. Furios și nestăpânit, Stricland țipă că este „otrăvit cu apă", drept care trage cu pistolul în butoaie, lăsându-i la ecuator fără strop de apă. Tot Ismail este protagonistul unor întâmplări, pe jumătate hazlii, pe jumătate dramatice, atunci când se opresc în porturile uruguaiene sau argentiniene, sperând, de fiecare dată, că vor afla vești de la sau despre Pierre Vaillant. Oricum, la prima oprire de acest fel, echipajul se completează cu frumoasa, grațioasa și recunoscătoarea Adnana.

Pe de o parte, cele mai nobile calități omenești au prilejul să se afirme în partea finală a poveștii. Pe de altă parte, trei personaje malefice sunt descrise cu mare forță expresivă: lacomul lipsit de orice scrupule Martin Stricland, crudul, neomenosul neamț de pe vasul «Waton» – Schlimbach și animalicul Black Pedro. Pe cât sunt aceștia de orbiți de setea de aur, de ură și de resentiment față de oricine li se pare lor că „le-ar sta în cale", pe atât, toți cei din echipajul Speranței se dovedesc a fi mai buni, mai miloși, mai generoși. Astfel, Anton Lupan încearcă să ușureze viața triburilor de băștinași, și îi tratează pe aceștia tot timpul ca ființe omenești nu ca pe niște creaturi „bune" doar să strângă aur pentru a primi în schimb alcool. Tot el nu se lasă până nu cercetează și nu trece pe hartă tărâmurile până atunci necunoscute. Cu bucurie și mândrie, trece nume românești ca „Lopotaia", „Oltișorul", „Brateșul-Alb", „Clăbucet", „Ceahlăul-Mic" („în amintirea și dorul Ceahlăului moldovenesc"). Suprema „recompensă" se ivește și ea: sub peretele unei prăpăstii, în cenușa lăsată de un foc făcut, demult, de făpturi omenești dispărute dintre cei vii, Anton Lupan găsește „o cruciuliță strâmbată. Pe o parte era gravată o urare: «Domnul să te aibă în pază!», pe partea cealaltă două inițiale... *A.* și *V.* ... nu puteau fi ale altuia – Arnold Vaillant zăcea aici laolaltă cu ceilalți! Fără să vrea, gândul i se duse la prietenul său, care cine știe dacă nu pierise și el, prin alte locuri, înainte de a-și îndeplini această chinuitoare dorință, să găsească oasele tatălui... Iată cum se dezvăluise și ultima taină!"

Când Radu Tudoran afirmă că a scris acest roman plecând de la o „experiență personală", el a avut, cu siguranță, în vedere nu numai tărâmul întâmplărilor reale la care a

participat nemijlocit, ci și acele experiențe de un fel aparte, ce alcătuiesc aspirația lui normativă spre o *moralitate elementară*.

Astfel, în „experiență personală", el a inclus și construcția neterminată a unui vas de 12 metri, cu care avea de gând să străbată apele pământului, dar tot în „experiență personală", el a considerat că poate intra și construcția terminată a unei povestiri despre ideal în viață și despre rostul prieteniei printre oameni.

Or, prietenia – dincolo de particularitatea apariției sale, dincolo de felul în care se substanțiază după firea individuală – își are universalitatea sa ca virtute morală: ea presupune solidaritate și curaj, altruism și generozitate, spirit de sacrificiu și toleranță, loialitate și recunoștință. În cuprinsul sensibilității și mentalităților postmoderne, prietenia este și ea, din păcate, devalorizată. Dar, oare se poate trăi deplin moral în absența prieteniei între oamenii buni? Eroii *Speranței* nici măcar nu-și pun această întrebare și aceasta din simplul motiv că, pentru ei, precum în basmele universale ale omenirii, prieteniile sunt de două feluri: între cei buni și între cei răi și înrăiți.

Toate pânzele sus! este, în literatura română și în extensiile sale cinematografice, o poveste estetic izbutită despre sublimitatea și simplitatea prieteniei: virtute pe cât de rară, pe atât de necesară, oricând, oriunde și pentru oricine „plutește" pe „marea" propriului destin.

X. Viața ca libertate și datorie

Tot încercând să oferim probe diverse pentru ideea de morală elementară n-am rezistat tentației de-a chestiona și un text precum cel al lui John Stuart Mill de autoanaliză a parcursului în viață atunci când simțea că se apropie de sfârșit.

Într-o dezvoltare mai specializată o să radiografiem chiar notele de conținut ale acestui concept așa cum ni se pare că el este prezent în țesătura argumentației din *Utilitarismul*. Simplificat raționamentul ar fi acesta: avem de-a face cu morala elementară dacă sunt întrunite condițiile pentru funcționarea Principiului Celei Mai Mari Fericiri, pentru cel mai mare număr de oameni. Înseamnă că importante în constituția actului și faptului moral elementar un sunt în ultimă instanță, numai intențiile, ci *consecințele*. În *Autobiografia* sa, Mill ne conduce spre intimitatea chipului în care, pentru el, ca și pentru Jeremy Bentham mai înainte, morala elementară se poate întinde și dincolo de fruntariile speciei umane.

Autobiography[1] a fost scrisă – de cel care este considerat, alături de Jeremy Bentham, ca fiind un co-părinte fondator al doctrinei morale utilitariste și, totodată, drept reprezentantul exemplar al liberalismului clasic – în două intervale de timp marcate de evenimente cruciale din viata sa. Este vorba, în primul rând, de perioada de după moartea soției survenită în 1859, la Avignon, în Franța. Cert, acesta este

motivul de ordin psihologic și moral care a declanșat redactarea febrilă, câtva timp după aceea, a peste patru cincimi din textul atât de îngrijit al acestei mărturii despre sine a unuia dintre cei mai importanți gânditori ai secolului al XIX-lea. Ultima cincime este compusă zece ani mai târziu, în 1870, când simte nevoia să-și facă publice opiniile, după ce, timp de trei ani, între 1865-1868, a avut o experiență politică nemijlocită ca deputat în Camera Comunelor, unde a reprezentat muncitorii din circumscripția Westminster. Nu este deloc exclus ca decizia de a scrie partea finală să fi fost determinată și de un factor extern, Războiul Civil American, care, prin cauzele declanșatoare și consecințele între timp întrezărite, l-a obligat să-și afirme când răspicat, când nuanțat poziția față de tema libertății și a egalității ființelor umane.

Cu modestie, dar conștient pe deplin de valoarea sa ca gânditor, Mill găsește de cuviință să-și depene pentru contemporani și posteritate „etapele vieții", nu printr-un apel facil la gesturi excepționale („nu-mi închipui pentru nimic în lume că vreo parte din ceea ce am de povestit poate fi interesantă pentru public ca istorisire sau prin faptul că are legătură cu mine"), precum cele descrise în literatura romantică a vremii din Insulă sau de pe Continent, ci ca reflecție intelectuală asupra unor chestiuni politic presante, cum ar fi *reprezentarea* într-un sistem democratic – dominat, totuși, autoritar de conservatorismul tory –, sau asupra unor probleme morale, cum ar fi cele ridicate atât de utilitarismul lui Bentham ca teorie etică, cât și de „aplicarea" acestuia prin măsuri legislative, sau, în fine, ca meditație asupra unor teme realmente îndrăznețe, cum ar fi, de pildă, cele atât de pregnant formulate chiar în titlul, devenit celebru, inclusiv, se înțelege, pentru feministele de atunci și chiar de azi, *Înrobirea femeilor.*

Oricum, este autobiografia unui filosof ajuns la maturitate ce se raportează la propria viață și operă ca *un întreg,* unul cu sens. Mai mult, putem spune că se poate extrage din tot acest conținut de autoestimație și de reflecție lucidă – ce se întinde pe nu mai mult decât 204 pagini – ceea ce, se numește acum, printr-un concept potrivit teoretizat și exemplificat de Maclntyre, *„unitatea unei vieți"*. Din ce se constituie această *unitate*? Mill nutrește convingerea fermă că el, mai întâi, are datoria să facă cunoscute aceste fire ale destinului său individual – totuși, de excepție – înainte ca alții s-o facă cu mai multă sau mai puțină dorință de veracitate. Știa, desigur, că era deja judecat – uneori amical, alteori deloc cu simpatie și înțelegere – și tocmai de aceea simte nevoia să accentueze, și explicit și implicit, că *îndreptățit este* și el, alături de ceilalți ce au dreptul la opinie liberă, să fie supus unei priviri publice cât mai corecte. Nu este nici orgoliu și cu atât mai puțin vanitate în toate rândurile *Autobiografiei.* Este drept că *Autobiografia* nu este *un Jurnal,* nu este ceva supus și expus trăirilor, opiniilor și circumstanțelor zilnice, ci ea este tot un studiu, mai personal, menit să explice și să facă comprehensibile ideile, tezele și ipotezele din lucrările sale fundamentale: *Considerațiuni asupra guvernământului reprezentativ. Despre libertate, Sistemul de logică, Utilitarismul, Înrobirea femeilor.* Nefiind un Jurnal, Mill poate să-și păstreze distanța necesară pentru a-și corecta unele atitudini prea „încărcate" de subiectivitate, dar el are, în același timp, și puterea și onestitatea – ceea ce nu este un lucru prea des întâlnit nici când este vorba de filosofi – să recunoască *ce* și *cui* datorează pentru formarea sa spirituală și sufletească. Nu-și uită nici prietenii apropiați, nici colegii de generație care credeau înflăcărați în *radicalismul filosofic* și-n virtuțile

impunerii unui mod de gândire militarist (aceasta mai ales între 1822-1830). De asemenea, nu ezită, dimpotrivă, ceea ce este iar demn de apreciat, dacă luăm în seamă „norma" britanică de a-i primi cu rezervă în special pe francezi, să spună *ce* și *cât* datorează unor contemporani iluștri de pe Continent, în speță din Hexagon. Astfel, este adusă în planul din față relația sa (și epistolară) cu Auguste Comte, întemeietorul filosofiei pozitive, cu tot ceea ce a însemnat până la urmă atât acord, cât și dezacord între cei doi. Tot astfel, transpare admirația sa constantă pentru Alexis de Tocqueville, autorul în epocă al *Democrației în America,* receptat ca aparținând aceleiași familii spirituale. Avem în față un personaj realmente generos, bucuros mereu să constate că a avut un fel de șansă destinală să întâlnească la momentul potrivit „pe cine trebuie și-n cele mai naturale împrejurări". Evident însă că, fidel aceleiași norme de onestitate și bună credință, nu omite deloc să recunoască faptul că el însuși a provocat și cultivat cu bună știință unele întâlniri. Este ceva goethean în această atitudine atât realistă, cât și entuziastă față de viață. Dar tabloul atitudinilor sale fundamentale nu ar fi deloc complet dacă n-am aminti că el îl preferă, de pildă, pe Shelley dintre romanticii contemporani lui, are unele rezerve motivate față de Byron, îl înțelege pe Wordsworth și, de asemenea, pe Coleridge, în fapt, pe amândoi, cu deosebire în momentele de depresie ce l-au stăpânit în mijlocul tinereții. Este, ca și tatăl său, un raționalist, predispus însă să nu-și anuleze cu totul efuziunile sentimentale, după cum uneori este chiar, tipologic vorbind, un romantic, bine temperat totuși de acea parte a sufletului preocupată cu atâta asiduitate de *treburi publice,* precum, de exemplu, guvernământul reprezentativ (cine, ce, cum și de ce să reprezinte interesele

legitime ale cetățenilor), sau de estimarea și aplicarea criteriului utilității, prin apel la Principiul Celei Mai Mari Fericiri pentru cel mai mare număr de oameni.

Sincer și repetat mărturisește că datorează enorm tatălui său, James Mill – nu numai un apropiat al lui Bentham, dar el însuși un fervent raționalist *încrezător* în guvernarea reprezentativă și în libera exprimare a opiniilor, ambele văzute ca pârghii ale perfectibilității vieții sociale și umane – iar portretul acestuia, care ocupă pagini memorabile în *Autobiografie,* poate fi dat drept pildă de relație exemplară părinte-fiu, care, e de mirare, n-a trezit decât un palid interes pentru psihanaliză, disciplină teoretică mereu predispusă să vadă și să interpreteze această relație umană fundamentală mai degrabă sub semnul conflictelor și tensiunilor mai mult sau mai puțin deschise. Iată câteva rânduri greu de egalat într-o imaginară antologie a relației tată-fiu, părinte-discipol ascultător: [Bentham] „este un nume mult mai mare în istorie. Însă tatăl meu a exercitat un ascendent personal mult mai semnificativ. El era căutat pentru vigoarea și caracterul instructiv al conversației sale, pe care o folosea ca un instrument pentru răspândirea propriilor opinii. Nu am cunoscut niciodată vreun om care să-și poată onora astfel cele mai bune gânduri într-o discuție familiară. Perfecta stăpânire a marilor sale resurse mentale, concizia și expresivitatea limbajului său și seriozitatea morală, precum și forța intelectuală a rostirii sale îl făceau unul dintre cei mai remarcabili dintre toți interlocutorii cu pasiune pentru argumentație; și era plin de anecdote, avea un râs sănătos și, când se găsea împreună cu oamenii care îi erau dragi, era un companion foarte vesel și distractiv. Puterea lui nu se manifesta numai în răspândirea convingerilor sale pur intelectuale, ori cu precădere în această direcție, ci, într-o măsură încă și mai mare, prin

influența unei calități a cărei raritate extremă am învățat abia atunci să o apreciez: acel *exaltat spirit public, și respect mai presus de orice pentru binele întregului* [s. n.], care a încălzit la viață și activitate fiecare germen de virtute similară ce a existat în mințile celor cu care a venit în contact..." (pp. 73-74).

Cea de-a doua ființă care l-a marcat destinal a fost Harriet Taylor, căreia îi creionează un portret extras parcă din scrierile sentimental-romantice ale vremii. Începe prin a afirma că Harriet a reprezentat „cea mai de preț prietenie din viața mea" și sfârșește numind-o *„principiul călăuzitor al progresului meu mental"* (p. 129). Ceva din miezul acestui portret este zugrăvit printr-o „gândire colorată", cum ar spune la noi, chiar dacă în alt context, Sorin Vieru: „Talentele ei intelectuale nu au făcut decât să contribuie la un caracter moral ce era, în același timp, cel mai nobil și mai echilibrat din câte am întâlnit în viață. Devotamentul ei nu era cel al unui sistem învățat de îndatoriri, ci al unei inimi care se identifica în întregime cu sentimentele altora, și de multe ori ducea la exces, din respect pentru ei investind imaginativ emoțiile lor cu intensitatea ei proprie. Pasiunea pentru dreptate ar fi putut fi considerată sentimentul ei cel mai puternic, dacă nu ar fi fost generozitatea sa fără margini, și o bunătate sufletească gata oricând să se reverse asupra oricărei sau tuturor ființelor omenești care erau capabile să ofere cea mai mică simțire în schimb. Celelalte dintre caracteristicile sale morale erau de talia celor care însoțesc în mod firesc aceste calități ale inteligenței și sufletului: cea mai autentică modestie combinată cu cea mai nobilă mândrie; o naturalețe și sinceritate care erau absolute, față de cei care erau apți să le primească; cel mai mare dispreț pentru orice era meschin și mișelnic, și o indignare cumplită față de tot ce e brutal sau tiranic, neloial

sau dezonorant în comportament și caracter...” (p. 127). Mill idealizează, desigur, această relație care – prin dispariția neașteptată și brutală a celei ce i-a devenit soție după o lungă așteptare plină de incertitudine – se situează definitiv în zona marilor iubiri, dar, în același timp, îndatorat mereu cerinței de adevăr *în* viață și aceleia de adevăr *asupra* propriei vieți, povestite altora, afirmă fără echivoc, într-o notă substanțială (vezi pp. 161-162), scrisă probabil în 1870, că tema eliberării femeilor, în măsura în care el a perceput-o ca una a egalității umane, a gândit-o și înainte de „intimitatea confidențială” cu Harriet Taylor: „Ceea ce este adevărat e că, până ce am cunoscut-o, opinia era în mintea mea ceva mai mult decât un principiu abstract. [...] Dar acea percepție a vastelor implicații practice ale impedimentelor din calea femeilor care a găsit expresie în cartea despre *Înrobirea femeilor* a fost dobândită în special din învățăturile dânsei. Dacă n-ar fi fost excepționala sa cunoaștere a naturii umane și intuirea de către ea a influențelor morale și sociale, deși aș fi susținut fără îndoială opiniile mele actuale, aș fi avut o percepere foarte insuficientă a modului în care urmările poziției inferioare a femeilor se împletesc cu toate relele societății existente și cu toate dificultățile progresului uman.”

Oricum, ceea ce este dincolo de orice dubiu este faptul că Mill nu vrea să nedreptățească pe nimeni și de aceea mereu îi pomenește pe toți cei ce au avut o cât de mică înrâurire asupra lui. Așa se face că prin el avem acces la acel climat de prietenie intelectuală – de la 1820 la 1870 din Anglia – care s-a statornicit între oameni care voiau să fie radicali în filosofie și reformatori sociali și morali în societate. În fapt însă, cum se întâmplă adeseori, Mill este și el redus doar la câteva etichete, dintre care două revin constant: liberal și

utilitarist. Structura gândirii și activității sale este însă mult mai complexă. Să nu amintim, de pildă, decât că liberalismul său politic este, și istoric și tipologic, *de stânga* și nu *de dreapta,* cum se petrece acum cu ceea ce sunt neoliberalii de sfârșit de secol XX. Chiar formula pe care singur o găsește în Autobiografie, *Libertate și Datorie*[2]*,* ar trebui și acum să ne dea de gândit, când social-democrații cei mai noi sunt dispuși să-și revadă adevăratele origini într-un chip mai nuanțat. Or, Mill a accentuat și libertatea, dar și nevoia de egalitate, și datoria, dar și importanța dreptății într-o societate democratică. Astfel, el este mai mult decât un simplu liberal și un simplu utilitarist: el ne oferă prin opera sa, în fapt, nu un *document,* ci un *monument* al gândirii filosofice a secolului al XIX-lea. Iar monumentele au calitatea că rămân să depună mărturie veșnic nouă despre zbaterile cu adevărat semnificative comise de oameni în vederea perfectabilității societății civile și a statului.

Mill a crezut că poate fi redusă cota de tragic din viața oamenilor printr-o posibilă administrare a fericirii prin aplicarea principiului utilitarist. Când depresia a pus stăpânire pe el timp de câțiva ani, și-a dat însă seama de un adevăr elementar: fericirea este trăită întotdeauna *personal* (nu este numai o variabilă impersonală în calculul utilității), iar urmărirea de către individ a fericirii, ca scop unic, poate conduce, mai degrabă, la suferință și nemulțumire în viața de zi cu zi. Tocmai asemenea observații dau și mai multă valoare scrierilor sale teoretice pursânge. În teorie, dramele sunt, inevitabil, abstracte. În *Autobiografie,* dramele nu se poate să nu fie mai pline de viață, mai saturate cu sens. Iar Mill dă seama tocmai despre plinătatea vieții și despre încrederea că sensul este imanent omului. Poate și, de aici,

supravalorizarea libertății și a datoriei, văzute ca valori fundamentale ale *vieții demne.* Mai este, din acest punct de vedere, atât de departe Mill de Kant?[3]

NOTE:

[1] John Stuart Mill, *Autobiografie*, Editura Antet, București, 2005, *Prefață*, pp. 3-9.

[2] Când este vorba de valori fundamentale merită să vedem cum sunt ele susținute de oameni reprezentativi. Astfel, în ce ne privește, nu putem să nu pomenim un crez ivit imediat după Revoluția Română. El e redat prin chiar titlul cărții lui Petre Roman: *Libertatea ca datorie.* La omul politic român, argumentele pentru această frățietate dintre libertate și datorie sunt kantiene, dar sunt recognoscibile și sugestii din Mill.

[3] Mill este foarte prezent – inclusiv prin raportare la Kant – în studiile apărute la noi în ultimul deceniu. Astfel, Valentin Mureșan a publicat recent (2002), la Editura Paideia, *Utilitarismul lui John Stuart Mill,* iar Adrian Miroiu, Adrian-Paul Iliescu, Radu Solcan, Daniel Barbu, Cristian Preda, Gheorghe Ceaușu, Andrei Marga, Octavian Roske, Vasile Macoviciuc, Dan Crăciun, Ștefan Stănciugelu, Mircea Dumitru, Viorel Vizureanu, Constantin Stoenescu, Emanuel-Mihail Socaciu, Cristian Ducu, Cristian Iftode și deloc la urmă, Laurențiu Gheorghe ș.a. au cercetat, îndeosebi, locul ocupat de Mill într-o istorie a liberalismului. În același context se cuvine să arătăm că, de pildă, Mihaela Miroiu și Laura Grünberg au accentuat, în studii și cărți, importanța lui Mill atât pentru declanșarea mișcării feministe, cât și pentru conturarea, odată cu el, a unei filosofii și etici feministe ce se va afirma deplin de-abia după un secol de la apariția *Înrobirii femeilor.* În fine, Niculae Bellu, în monumentala sa carte *Etica lui Kant,* găsește că diferența tipologică de discurs dintre deontologismul kantian și utilitarismul lui Mill va marca întreaga gândire etică a secolului al XX-lea, mai ales în Europa.

XI. O mărturie *

Predați în cadrul Facultății de Filosofie Etica și Estetica. Spre care dintre ele vă îndreptați dumneavoastră mai curând?

V.M.: Etica e pasiunea intelectuală a vieții mele. Când am terminat facultatea, am avut acest noroc absolut destinal să găsesc catedra de Etică-Estetică înființată cu trei ani înainte, într-un context internațional favorabil. Datorită profesorului Ianoși, în anii '65-'67 s-a făcut propunerea ca Congresul Mondial de Estetică din '72 să aibă loc la București. Propunerea a fost acceptată și atunci statul român a fost obligat într-un fel să execute o comandă de politică externă. Așa că în anul următor s-a decis să se facă o catedră de Etică-Estetică, formată atunci din: prof. Ion Ianoși care era șeful catedrei, prof. Niculae Bellu, specializat în etica lui Kant, prof. Radu Cezar, specializat în estetică semiotică, prof. Nicolae Tertulian, estetician care este la Paris încă din anii

* Textul reproduce interviul dat studentelor Lavinia Marin și Ruxandra Apetrei pentru Revista Luni a studenților de la Facultatea de Filosofie în martie 2006. Titlul *Figuri morale în Facultatea de Filosofie* a fost pus de amintitele persoane. N-am fost prevenit de solicitarea interviului, după cum până în acel moment n-am știut nici despre revistă nimic. S-a păstrat întru totul stilul oral.

’80, prof. Stoica Stelian specializat în etica sociologică și psihologică, Nicolae Vanina, estetician si fenomenolog, Lucian Dragomirescu, estetician-muzicolog si Maria Turbăceanu. În ’72, înclinația mea era îndreptată spre Etică; Estetica era în plan secund și chiar secundar. Întâmplarea – care ține de istorie – a făcut ca în anii imediat următori, dimensiunea ideologică să prindă mai mare consistență și să devină predominantă, când s-a desființat practic Facultatea de Filosofie în anul 1977, prin desființarea cu totul a secțiilor de Pedagogie, Psihologie, Sociologie.

Imediat după cutremurul din ’77, Etica era redusă la cursurile domnilor profesori Stoica Stelian și Niculae Bellu. Se mai ținea din când în când un curs de Etică la Drept. Eu țineam sporadic seminarii de estetică mai ales la Limbi străine, nemaiputând face nimic în etică. În ’82, ’83 și mai târziu, în ’88, a apărut cursul de Etică la secția Administrativă de la Drept și am putut preda. Ce pot să spun este că după 89 am revenit la partea firească, adică preeminent etică, trecând Estetica pe plan secund. A fost vorba de o potrivire între pregătirea mea profesională și înclinația, preferințele mele.

În urma acestora, cum vedeți legătura între cele două discipline?

V.M.: Legătura dintre ele este una străveche, cum foarte bine știți. Pentru mine, legătura dintre ele există datorită unei teme care m-a pasionat întotdeauna, în scris și în gândire: dimensiunea etico-estetică a relațiilor inter-umane. Eu cred că o societate care evoluează spre ceea ce se cheamă „progresul în scara libertății” (în sensul hegelian al termenului), trebuie să aibă măcar puțin din aspirația schilleriană:

eliberarea estetică a oamenilor. Drumul spre libertatea politică poate fi și unul ce trece prin libertatea estetică. Deși aș putea fi considerat utopic, cred că legătura fundamentală se găsește în chiar tema aceasta.

Din păcate, se poate aduce contra-argumentul că viața e urâtă, viata e monstruoasă, hidoasă etc. Putem să vedem și asta, dar eu cred că libertatea în sensul deplin al unei societăți democratice trebuie să aducă cu ea și o creștere a dimensiunii estetice din viața de zi cu zi.

Ați scris o carte,* Moralități elementare, *în care vorbiți despre anumite modele paideice. Ce influență au avut asupra dumneavoastră profesorii elogiați în carte?

V.M.: Nu voi renunța niciodată la ideea că le suntem datori părinților și profesorilor noștri, și tuturor necunoscuților care fac ceva pentru noi: în comunitatea în care suntem, pentru țara în care trăim, pentru umanitate. Le datorez enorm părinților mei, profesorilor mei și nu înțeleg să accept formula pe care, din păcate, o aud mereu în mass-media: „eu sunt o persoană care nu datorează nimănui nimic!". Eu nu voi putea spune acest lucru niciodată.

Datorez multe lucruri și destinului: când eram în anul I, s-a întâmplat la o ședință pe facultate, prima ședință la care am fost, să mă așez în ultimul rând, în amfiteatrul Conta. S-a întâmplat ca și profesorii mei, care au devenit mai târziu colegii mei de catedră, să prefere același rând: prof. Ianoși, prof. Niculae Bellu, prof. N. Tertulian, prof. Stoica Stelian au fost întotdeauna acolo. În față îl aveam de foarte multe ori pe Radu Florian, profesor realmente remarcabil al facultății, prieten bun cu Dan Marțian și el, în aceeași bancă. Alt

om care a constituit un model pentru mine, prin modul său exemplar de a se purta moral, a fost matematicianul Mihai Botez care, la fel ca și dl Moisil, a fost exmatriculat de la Matematică și a fost primit la Filosofie – o facultate în care cam toți oamenii de bună calitate se străduiau ca dimensiunea ideologică să fie cât mai redusă.

România ar fi fost un fel de Albanie culturală dacă un număr de profesori cu demnitate profesională n-ar fi apărat cu foarte multă inteligență Facultatea de Filosofie. Ce se uită adeseori e faptul că, începând cu '71, s-a încercat de nenumărate ori să se desființeze cu totul Facultatea de Filosofie. Nu pot să nu judec non-factual: ce s-ar fi întâmplat dacă s-ar fi reușit? Dacă s-ar fi întrerupt timp de 13-15 ani istoria unei universități care avea deja 150 de ani, foarte greu s-ar fi rearticulat după '90. Dar așa, oamenii care s-au refugiat în Epistemologie – Mircea Flonta, Ilie Pârvu, Vasile Tonoiu sau Logică, precum Radu Stoichiță, Athanase Joja, Gheorghe Enescu, Petre Bieltz, Drăgan Stoianovici, ori s-au dedicat Eticii – au dat studii de bună calitate; sau, au făcut precum profesorul Ianoși, care s-a centrat pe marii autori din filosofia universală și a predat cu foarte mare demnitate și competență istoria ideilor. Profesorul Ion Banu și apoi Gheorghe Vlăduțescu ne-au învățat pe toți filosofia veche și cea creștină medievală. A fi cinstit înseamnă să ai un curaj elementar să trăiești, să nu-ți trădezi prietenii, colegii, disciplina și să te porți modest. Din păcate, lucrurile acestea nu sunt ușoare și n-au fost niciodată. Kant avea perfectă dreptate când spunea că a fi moral nu e un lucru ușor. Pentru mine, o datorie elementară este aceea de a-i pomeni mereu pe profesorii mei.

Ca întrebare mai generală, în legătură cu o problemă ce vine de la Platon încoace, credeți că un filosof trebuie să se implice în viața cetății?

V.M.: În căutarea adevărului și pentru instituirea libertății și a dreptății ! Eu cred că tocmai atunci când nu se implică, el se implică foarte mult, dând frâu liber celor care au sau nu experiența să se implice. Și alții se vor implica fără să-și facă probleme de ordin filosofic înalt. Decizia mea în această privință în 1989 a fost să nu mă implic direct în viața politică. Mi-am spus: „nu particip și fac ceea ce fac, întotdeauna în nume propriu". Prin urmare, niciodată n-am semnat nici proteste, nici acorduri colective. Când am fost împotriva a ceva am spus-o în nume propriu, luându-mi în întregime responsabilitatea.

Am făcut o excepție zilele trecute, când în mod abject și incalificabil, profesorul meu de-o viață a fost atacat de un demnitar al Statului român, vice-director al Institutului Cultural Român. O asemenea atitudine este total neculturală. Eu nu pot să înțeleg ce resorturi de ordin psihologic determină un om să denigreze o personalitate care reprezintă, pentru mine și pentru mulți alții, un cert reper intelectual și moral. Să nu uităm că timpurile traversate au fost grele și încurcate, dar profesorul Ianoși face parte dintre cei care le-au parcurs cu demnitate și moralitate elementară. Să ataci un asemenea om mi se pare incalificabil, de aceea am semnat pentru prima dată, zilele trecute, un protest colectiv, pe lângă strategia personală de a lua atitudine în acest caz.

Eu sunt îngrijorat. Pot spune că abia acum înțeleg unele lucruri pe care teoretic le explicam înainte. Acum înțeleg unele fapte din perioada interbelică ce au fost reiterative în

timpul comunismului și acum, în perioada democrației, ca parte rea și urâtă a psihologiei românești. Sunt îngrijorat când văd irumpții ale iraționalului, ale urii invidioase și neputincioase din partea unor oameni care se pretind a fi elita culturală a țării și care se comportă ca o gașcă.

Puteți să creionați...

V.M.: M-am născut într-o comună din mijlocul Transilvaniei, lângă Mediaș, se cheamă Dârlos, unde am copilărit împreună cu români și sași. Plecarea sașilor, plecarea evreilor, a grecilor mi se pare o pierdere din păcate irecuperabilă și e mare păcat că e o temă care nu se discută; ce „vorbește Mutu" și ce-a mai făcut nu știu cine din marii politicieni ai zilelor noastre aflăm, dar ce se întâmplă cu ethos-ul nostru prin plecarea unor grupuri mari etnice din România nu se discută. Imaginați-vă cum ar fi fost relațiile de toleranță și de înțelegere dintre oameni dacă oamenii ar fi fost pregătiți să locuiască conviețuind cu ceilalți: ar fi fost mult mai ușor acum. Multe încrâncenări din psihologia maselor care au fost după '90 pot fi explicate și prin faptul că au fost acele goluri neumplute decât de violență.

O temă de care mă ocup este tema violenței în istorie și tema de care m-am ocupat cu studenții de la masterat și doctorat a fost Holocaustul. Pentru mine este absolut revelator că dacă există un indicator de separație între ceea ce este nazism și comunism, acesta este unul clar identificabil și se cheamă Holocaust. Holocaustul a fost făcut de naziști. Și punct. Nu a existat ceva similar în cealaltă parte. Au existat lagăre de concentrare, lagăre de muncă, foarte multă suferință, dar nu a existat Holocaust.

Deci pentru mine, ca etician, există – și nu pot să mă fac că nu văd diferența aceasta – o diferență de esență, o diferență importantă pe care eu nu înțeleg să o eludez. Și atunci, chiar în privința problemei cu profesorul Ianoși, aici trebuie căutată probabil, printre altele, și motivația atacului brutal la adresa dânsului. Prin urmare, lucrurile sunt mai complicate decât par la prima vedere pentru cei din generația dumneavoastră.

Este o carte superbă a lui Christian Delacampagne, *O istorie a filosofiei în secolul XX,* apărută la Paris în '95, terminată de el pe 24 octombrie '94, în care un mare capitol e dedicat gândirii fenomenului Auschwitz; și asta e ideea simplă a lui: că un criteriu moral de a judeca viața și activitatea filosofilor din secolul XX este modul în care s-au raportat la Holocaust. Lucrurile sunt pentru mine atunci realmente simplificate în legătură cu mulți dintre filosofii în fața cărora unii se închină cu mare respect; eu nu pot să mă închin cu același respect, în fața insensibilității lor morale. Nu numai poezia este alta dupa Holocaust, dar și filosofia nu mai poate fi aceeași. Ce poate fi mai monstruos decât să fii indiferent față de realitatea distrugerii poporului evreu? Cum poți fi cu adevărat filosof spunând: „despre Holocaust să se ocupe istoricii! Noi suntem filosofi care ne ocupăm de teme majore, cea a Ființei, în primul rând".

Ce alte proiecte de cercetare mai aveți ?

V.M.: Am terminat de curând *Etica Afacerilor* ediția în franceză, din nevoia de a veni în întâmpinarea studenților cu care lucrez. Vreau să îmbunătățesc ediția în limba română la care am colaborat cu alți doi prieteni, și ei absolvenți ai Facultății de Filosofie și studenți ai acelorași profesori. Primul tratat de etica afacerilor în România a fost scris de noi trei.

Poate părea surprinzător, dar știu de la profesorii mei din anii ’70-’80 ce înseamnă etica afacerilor, ideile etice ale lui Benjamin Franklin, ale lui Max Weber, după care a urmat studiul individual al bibliografiei.

În ’72 am terminat eu, Vasile Macoviciuc în ’73 și Dan Crăciun în ’74. Ne-am întâlnit, am vorbit despre ce am scris fiecare în acest domeniu, mi-am dat seama că suntem perfect compatibili; am făcut selecția textelor, asamblarea lor, totul cu modificări absolut minimale. E clar că există un spirit al Facultății de Filosofie. Eu cred în acest spirit și cred că aceasta e una dintre cele mai consistente facultăți din Universitate. Are o tradiție, o istorie a ei, și are un sentiment al demnității celor care sunt purtătorii valorici ai filosofiei, seriile succesive de studenți și de profesori.

Cum vedeți dumneavoastră cultura română peste douăzeci de ani?

V.M.: E o întrebare grea. Eu cred că hybrisul de care e cuprinsă cultura românească, această preeminență a psihologiei în fața axiologiei morale, ar trebui să fie încet-încet părăsit și, deși nimic nu se face de la sine, trebuie intrat în circuitele de civilizație și de demers cultural, de integrare în Europa și în lumea largă. Anumite lucruri care acum par numai fundături, vii prezențe ale unei psihologii gălăgioase și foarte exhibiționiste, vor fi în viitor neglijate.

În decembrie 2003, în timpul emisiunii „Vrei să fii miliardar?” v-a sunat domnul Petre Roman să vă întrebe despre curentul Pop-Art. Ce simțiți față de faptul că nu i-ați putut răspunde?

V.M.: A, nu, e mai simplu decât vă imaginați. Întâmplarea face să fim prieteni de când eram foarte tineri

amândoi. E o prietenie bazată pe sentimente și pe valori. Ne-am înțeles foarte bine după primele cinci minute; ascultam în mașină un interviu, iar aprobarea din partea amândurora a ideii developate acolo ne-a făcut să ne dăm seama că avem aceleași cuante valorice în viață.

Atunci când el m-a sunat în emisiune, în timpul convorbirii era un vacarm îngrozitor în ce auzeam eu. N-am auzit aproape deloc întrebarea, fiindcă nu puteam auzi decât zgomotul sălii. Așa că situația e mult mai simplă, după cum i-am explicat și lui Petre. Știam că va participa la emisiune și că probabil mă va suna. Îmi pare rău, pentru că banii erau destinați copiilor defavorizați. Copiii ar fi primit suma dublată. Oricum, mă bucur că au primit totuși ceilalți bani, nu foarte puțini.

Ați candidat din partea Forței Democrate, conduse de Petre Roman, la Sibiu, pentru Senat. Ce inițiative legislative ați fi luat dacă ați fi fost ales?

V.M.: Sunt inițiative ce vizează cadrul politic general și aș fi făcut ceea ce începusem să fac deja din 2001-2002, împreună cu un grup de specialiști, o parte din ei fiind prieteni cu mine. Am elaborat atunci un plan strategic pentru învățământul românesc, pe zece ani. Ideea noastră simplă a fost aceea că România nu merge utilizând planuri strategice ci, de multe ori, la întâmplare, și cred că ține de iresponsabilitate să cârpești câte ceva pe ici pe colo și să procedezi ad-hoc în sec. XXI. Am făcut un plan foarte bine structurat, ajungând până la nivelul lunilor; am fi ajuns ca în 2012 România să fie compatibilă și comparabilă ca nivel de dezvoltare a învățământului cu celelalte țări din UE. N-a fost să fie pentru că, la

promovarea în Parlament, răspunsul guvernanților a fost: „Asta facem noi!”. Nu vă mai spun ce înseamnă asta... înseamnă că nu s-a făcut nimic, ceea știm foarte bine acum.

Am încercat același lucru în domeniul sănătății și în privința sistemului de pensii. Noi suntem cei care am propus, și mi se pare absolut moral, ca aceia care sunt părinții și bunicii dumneavoastră să primească o pensie decentă care nu e nimic altceva decât rezultatul muncii lor. Ei nu sunt vinovați că s-au născut când s-au născut și că au muncit atunci. Prin urmare, era absolut firesc ca o parte din banii ce revin Statului din bănci, BCR-ul de pildă, strânși prin contribuția oamenilor care sunt acum pensionați, să le revină lor. De asemenea, am propus o lege foarte clară în privința averilor. Ea viza toate averile care au fost dobândite în mod necinstit, prin nerespectarea legilor în vigoare și prin neplata impozitelor. Legea propusă era una morală – compatibilă cu ceea ce înseamnă idealul democratic și cu legi similare din țările democratice; celor care n-au plătit impozitele li se aplică încă legea din momentul respectiv, vor plăti sumele pe care le datorează public. O să vină timpul când aceste lucruri se vor întâmpla. Eu nu spun că trebuie să promovăm numai noi ideea aceasta sau că ar conta cine a avut primul ideea. Important e ca aceste lucruri ce țin de o evoluție democratică firească a României să devină realizabile în viitorul apropiat.

Cum vedeți astăzi studenții dumneavoastră, eventual în comparație cu studenții generației din care ați făcut parte?

V.M.: Sunt anumite mutații, nu semnificative, în ceea ce privește atitudinea fundamentală față de viață. Sunt și mai

multe continuități. Cei care vin spre Filosofie sunt oameni speciali, este clar că au înclinație spre meditație și sunt mai degrabă reflexivi decât reactivi. Aceste puncte inițiale împreună cu Facultatea îi fac să fie diferiți de ceilalți.

Dumneavoastră nu știți câte dintre personalitățile de azi ale țării sunt absolvenți ai Facultății de Filosofie. N-aveți o imagine de ansamblu asupra absolvenților care ocupă posturi în cele mai diverse domenii, de la decizia politică majoră la conducerea de bănci. Cei care au realmente pregătire filosofică pot face foarte multe lucruri tocmai pentru că, dacă înveți să gândești corect, poți să le faci. Absolvenții acestei facultăți au dovedit-o. Pot fi etichetat drept naiv și penibil de optimist, dar eu văd întotdeauna latura frumoasă a faptului că se reunesc, într-un singur fir tot mai consistent, oameni care asigură continuitatea. Am un respect deosebit pentru acești studenți – pe care îi văd întotdeauna după primele 2-3 cursuri, după acei ochi care sunt în sală – și nu pot să nu mă bucur enorm când observ acea potrivire între inteligență și caracter.

De aceea, din anul '76 aplic același test numit „RC". Într-o pauză de seminar, din decembrie '76, am avut o revelație, observând că oamenii care citeau din acest autor erau de o calitate specială: erau inteligenți, de bun caracter și cu o anumită stare de blândețe în firea lor. Nu vă spun cine este persoana respectivă, este unul dintre marii oameni de condei ai acestei țări. Mi-am propus, (în toamnă vor fi 30 de ani de atunci), să-i urmăresc pe acești oameni, să văd dacă se confirmă intuiția mea. Până acum, toți s-au dovedit a fi persoane inteligente și de caracter.

Păcat că nu ne puteți spune despre ce autor este vorba...
V.M.: O să scriu cândva un eseu intitulat „Testul RC”.

Scrie cumva pentru Dilema Veche ?
V.M.: Suntem prieteni și am această jenă de a-l lăuda public, deși este evident că va trebui s-o fac cândva, tocmai pentru a determina o recunoaștere a valorii sale.

În sfârșit, ce înseamnă pentru dumneavoastră o dimineață frumoasă?
V.M.: O dimineață frumoasă ar fi una în care nu s-au petrecut lucruri rele în ziua precedentă și nu aflu știri care să-mi spună că vor fi oameni ce vor suferi în ziua care urmează. Și, dimineața frumoasă e aceea în care știu că pot să mă bucur alături de familia mea, alături de soția și de băieții mei. Să mă bucur că existăm pur și simplu. O dimineață frumoasă este aceea în care continuu să-i ajut pe semenii mei.

Indice de nume

A

Adam Ion, 404
Adorno Theodor, 15, 57, 65, 66, 112, 165, 175, 316
Alain, 6
Andreescu Gabriel, 53, 58, 215
Andrei Petre, 102, 113, 181
Andronache Tuzluc, 385, 386, 389
Anghel Corina Ana, 325
Anghelescu Mircea, 378
Antonescu Ion, 367, 376
Apetrei Ruxandra, 160, 450
Apollinaire, 319
Aranyosi Istvan, 58
Arghezi Tudor, 131
Aristotel, 7, 10, 46, 85, 104, 112, 174, 189, 192, 281
Aron Raymond, 67, 122
August Prostul, 334
Avram, 331

B

Bacon, 62
Banu Ion, 103, 453
Baranga Aurel, 326
Barber, Benjamin R., 53
Barbu Daniel, 53, 58, 227
Barradori Giovanna, 22, 23, 50, 129
Baudelaire Charles, 319
Baudrillard Jean, 222, 283, 288
Bazac Ana, 130, 165
Bălan Mitropolitul, 368
Bălcescu Nicolae, 95
Bănşoiu Ioan, 113
Bârlădeanu Veronica, 350
Bârlădeanu Victor, 323
Bâzdângă, 424
Beauvoire Simone de, 316
Belcescu Traian, 313, 326
Bellu Elena, 102
Bellu Niculae, 12, 18, 54, 59, 60, 78, 83-85, 89, 90, 94, 96,

97, 99, 102-108, 110-127, 129, 131, 136, 160, 161, 166, 167, 324, 449, 450, 452
Benda Julien, 67
Benjamin Lya, 164
Berdiaev, 412
Bergson Henri, 7, 19, 20, 24-41, 43-45, 47, 48, 50, 52, 53-54, 174, 185, 313, 321
Beriș Liviu, 268, 348, 353
Berlin Isaiah, 243
Betea Lavinia, 227
Bieltz Petre, 103, 453
Boboc Alexandru, 94, 103, 130
Bogdan Radu J., 73
Bogza Geo, 429, 433, 434
Boiangiu Magdalena, 227
Bolintineanu, 380
Bon Gustav Le, 218
Borțun Dumitru, 165
Botez Mihai, 78, 90, 453
Braham Randolph L., 166
Braine John, 230
Brateș Teodor, 216
Brauner Victor, 326
Brâncoveanu Romulus, 227
Brucan Silviu, 92
Bruyère La, 5, 6, 71, 88, 198, 219, 235, 256, 262, 274, 282, 307
Buber Martin, 366
Bugnariu Tudor, 103
Bunescu Gheorghe, 130
Busuioc Cristea, 436
Buzura Augustin, 83, 89, 92, 113, 152

C

Cain, 22
Călinescu Al., 378
Călinescu George, 378, 404, 419, 429, 430
Călinescu Matei, 325, 327
Călugăru Ion, 326
Camus, 171
Caragea, 390
Caragiale I. L., 226, 380, 412
Carpuz Emilian, 421
Cazan Gheorghe, 94, 103
Cârneci Magda, 325
Cătineanu Tudor, 94
Ceaușu Gheorghe, 449
Ceaușescu Nicolae, 78, 100, 128
Celac Mariana, 216
Cernat Paul, 327
Cernea Iosif, 103
Chelcea Septimiu, 216
Chera (Duduca), 388
Chiriță Constantin, 430
Ciano, 182, 196
Cicero, 112
Cioculescu Șerban, 378
Cionoff Șerban, 131
Ciopraga Constantin, 325
Cioran, 6
Ciucă Eliezar, 421
Cohen A., 50
Coleridge, 444
Comănești eanu Alexandru, 402

Comănești eanu Mihai, 402
Comșa Radu, 412, 414, 417, 418, 420-425
Comte August, 444
Corbea Andrei, 325
Cornea Doina, 93
Cornea Paul, 327, 379
Cosașu Radu, 89, 92, 214
Costin Jacques, 326
Cozma Carmen, 56
Crăciun Dan, 130, 457
Crăiuțu Aurelian, 94
Creția Petru, 90
Cristea Enache Daniel, 327
Cristea Valeriu, 93, 166
Crohmălniceanu Ov. S., 325, 429, 433
Culic Nicolae, 103
Culler Hary, 164

D

Dali Salvador, 128
Damian S., 429
Dan Peter, 131, 308, 348
Darwin Charles, 435
Delacampagne Christian, 324, 454
Derer Doina, 325
Derrida Jacques, 23, 371
Descartes, 203, 315, 326
Diaconescu Carmen, 215
Dignoire Claude, 325
Dinu Mihai, 180, 200
Dinu Murguleț, 398, 399
Dinu Păturică, 386, 387-389
Disparte (Pânzaru) Tatiana, 165
Dobrescu Caius, 58, 215
Dostoievski, 133
Drăgan Simona, 216
Drăgănescu Mihai, 166
Drăghicescu Constantin, 380
Dragomirescu Lucian, 451
Ducu Cristian, 449
Dumitru Mircea, 449
Dumitru Teodora, 379, 465
Dvoira, 340

E

Eibl-Eibesfeldt Irenäus, 296
Eichmann, 49
Einstein, 366
Elena Regina Mamă, 375
Eliade Mircea, 114
Emerson, 6
Eminescu, 409
Enescu Gheorghe, 103, 453
Epictet, 6, 57, 112, 217
Epstein Isidor, 50, 326
Ezechiel, 313, 315

F

Fichte, 112
Filimon Nicolae, 377, 382, 384, 387-389, 391
Filipescu Radu, 93
Finkenthal Michael, 95
Flonta Mircea, 103, 215, 453
Florian Alexandru, 165
Florian Mircea, 113

Florian Radu, 59, 79, 81, 89, 90, 97, 103, 115, 165, 166, 168-170, 176, 177, 348
Franklin Benjamin, 95
Freud, 141, 260, 366
Friling Tuvia, 373
Fromm Erich, 65, 110, 112, 287, 316
Frosea, 340
Fukuyama Fr., 134
Fundoianu Benjamin, 326

G

Gall Ernö, 166
Gall Matei, 268, 348, 350-352, 355, 356-361
Gaster, 366
Gâțu Alcibiade, 421
Gaulle De, 100, 228, 229
Gavrilescu Adrian, 58, 215
Georgescu Ștefan, 103
Ghenea, 419
Gheorghe Laurențiu, 449
Gheorghiu Mihai-Dinu, 216
Gherasim, 436
Ghilezan Marius, 59, 215
Goethe, 133
Goldstein Țicu, 326, 363
Goma Paul, 92
Grigoraș Ioan, 56
Grigorescu Dan, 325
Groza Petru, 102
Grünberg Laura, 449
Gusti Dimitrie, 102, 113, 181
Guțu George, 325

H

Habermas Jürgen, 20, 22, 23, 55, 59, 61, 110, 215, 323, 371
Haralamb, 436
Hartmann Nicolai, 7, 291
Havel Vaclav, 115
Hădăreanu Corina, 96
Hector, 250
Hegel, 12, 27, 44, 47, 78, 117, 119, 133, 134, 274, 428
Heidgger Martin, 312, 324, 325
Heraclit, 39, 46, 47
Hitler, 25, 146, 158, 182
Hobbes, 10, 173, 219, 248
Hodja Enver, 158
Horkheimer, 65, 316
Hristos, 10
Hull Gordon, 375
Hume David, 73, 173

I

Iahve, 34
Iancu Carol, 362-365, 367-374, 376
Iancu Marcel, 326
Ianoși Ion, 18, 55, 59, 60, 80, 97, 98, 130, 132, 134-136, 138-141, 149, 159, 161, 163, 164, 166, 210, 225, 226, 450
Ianoși Janina, 142

Idel Moshe, 52
Ieremia, 217, 255, 313, 315
Ieronim Ioana, 53
Iftode Cristian, 56, 99, 377, 449
Iliescu Adrian-Paul, 227, 449
Iliescu Ion, 165
Iliescu Titel, 419
Ioanid Ileana, 55, 59, 82, 89, 90, 97, 98, 103, 166
Ioanid Radu, 373
Ionescu Mihail I., 373
Iorga Nicolae, 378
Iovănel Mihai, 429
Isaia, 217, 255, 313
Isus, 41
Ivașcu George, 378
Ivasiuc Alexandru, 92

J

Jefferson Thomas, 95
Joja Athanase, 128, 453
Jonas Hans, 186
Judt Tony, 209

K

Kant Immanuel, 7, 11, 62, 103, 104, 106, 107, 110, 111, 112, 117, 124, 130, 153, 155, 177, 179, 180, 184, 233, 234, 281, 306, 315, 317, 453
Kertész Imre, 356
Koestler Arthur, 351
Kolakovski, 116
Korber-Bercovici Miriam, 348
Kundera, Milan, 116
Küng Hans, 324

L

Labica Georges, 166
Lampedusa Giussepe Tommasi di, 382
Levinas Emmanuel, 352
Lincoln Abraham, 189, 190
Lippman Walter, 27
Litman C., 50
Lorenz Konrad, 20
Lovinescu Eugen, 378, 405
Luca Gherasim, 326
Lukacs Georg, 109, 123
Lupan Anton, 435-437, 439
Lupu Nicolae, 375
Lustig Oliver, 268, 347, 353

M

Mac Intyre A., 67-69, 74, 94
Machiavelli Nicolo, 189, 200, 219, 244
Macoviciuc Vasile, 131, 449, 457
Madison James, 219
Magder Theodor, 343
Mahler Fred, 228
Maiorescu Titu, 95
Malița Mircea, 90, 92
Malraux André, 159

Manea Norman, 19, 49, 56, 210, 268, 327-330, 333-335
Maniu Iuliu, 375
Mann Thomas, 161
Manoilescu Elena Vellan, 199
Manoilescu Mihail, 179, 182, 184-188, 190-192, 194, 196, 197, 199-201
Manolescu Nicolae, 378, 404, 429, 430
Mao-Tze Dung, 146, 158
Marc Aurelian, 6, 112, 244, 263, 303
Marcou Lilly, 166
Marcus Solomon, 215
Marcuse Herbet, 65, 109, 110, 117, 129, 211, 312, 316
Mare Călina, 130
Marga Andrei, 55, 94, 323, 324, 449
Marga Delia, 94, 323
Marin Lavinia, 160, 450
Marino Adrian, 93
Marțian Dan, 167, 452
Martin Aurel, 378
Marx Karl, 12, 46, 105, 109, 117, 119, 130, 134, 141, 161, 162, 167-169, 177
Mașek Enest, 166
Matei Damian, 395
Matei Sorin Adam, 57-59, 67, 211, 213-215
Mavrodin Irina, 325
Maxim Sorin-Tudor, 56
Mendeleev, 13
Michnik Adam, 115
Micu Dumitru, 429
Mihăeș Mircea, 96, 97
Mihai I Regele, 375
Mihăilă Rodica, 325
Mihăilescu Florin, 325
Mihalache Ion, 375
Mihasco, 340
Mihu Achim, 94
Mihu, 436
Milescu Nicu, 401
Milgram Stanley, 272, 288, 308, 348
Mill James, 445
Mill John Stuart, 123, 194, 220, 441-443, 447-449
Minea Stelian, 419
Miroiu Adrian, 52, 55, 449
Miroiu Mihaela, 449
Miroș Liubomira, 112
Moise Lupu, 403
Moisil Grigore, 90, 103, 128, 453
Mogrea Vasile, 419, 425
Momescu Mona, 57-59, 213-215, 347
Monea, 340
Montaigne, 6, 132, 198
Montesquieau, 189
Morar Ecaterina, 130
Morar Vasile, 130, 160, 164, 215
Morin Edgar, 227
Mordechai Piron, 21, 49

Moreno Iacob-Levi, 322
Motl, 336-339, 345, 346
Motoc Voina-Iulia, 214
Motru C. Rădulescu, 113, 380
Moulin Jean, 156
Müller Herta, 296
Mungiu-Pippidi Alina, 53
Mureșan Valentin, 52, 53, 449
Muscă Vasile, 94
Musollini, 182
Mușat Carmen, 93, 98

N

Năstase Kovacs Lucian, 59, 215
Naum, 340
Neagoe Florica, 103
Neculce Mihai, 103
Negoițescu Ion, 429
Negreanu Elena, 131
Negrici Eugen, 429
Negruzzi Costache, 377
Negulescu P. P., 102, 113
Nicodim, 368, 375, 376
Nicolaeva Nina, 103, 451
Nietzsche, 134
Nixon, 100
Noica Constantin, 60, 114, 115, 160, 161, 211

O

Odiseu, 250
Oișteanu Andrei, 325
Oproiu Ecaterina, 92
Ornea Zigu, 53, 92, 199
Osborn John, 230

P

Palty Sonia, 348
Pană Sașa, 324, 326
Parmenide, 27
Pârvu Ilie, 103, 453
Pascal, 6
Pericle, 40
Perpelea Nicolae, 216
Petcu Dionisie, 165
Petcu Tudor, 353, 356
Petrache, 250
Petrescu Camil, 113, 408, 409, 411, 412, 419
Petrescu Cezar, 406, 408, 409, 411, 412, 414, 418, 419, 421, 423, 424, 426, 427
Petreu Marta, 162
Platon Dan, 325
Platon, 7, 10, 27, 38-41, 44, 47, 112
Pleșu Andrei, 15, 89
Pleșu Catrinel, 94
Pol Pot, 146, 158
Pollak Alfred, 350
Pop Ghiță, 375
Popa Ioan Constantin, 347
Popescu Costin, 216
Popescu Liliana, 165
Popper Karl, 24, 25, 28-32, 36, 37, 39-44, 46, 47, 50, 52, 285
Preda Cristian, 53, 449
Preda Marin, 87, 92, 113, 241, 430

Primo Levi, 353
Probotă Maria, 417
Probotă Virgil, 417
Protogoras, 38, 39

R

Rachels James, 220, 226
Racleș Dumitru, 420
Radu Cezar, 103
Ralea Mihail, 59, 60, 79, 89, 90, 96, 113, 124, 181, 426
Rastignac, 385
Ratzinger Joseph, 20, 23, 55, 161, 323, 371
Rawls John, 111, 112
Râpeanu Valeriu, 429
Rebreanu Liviu, 380, 409, 430
Ribentropp, 183
Ricoeur Paul, 260
Robciuc Vasile, 325
Rochefaucauld La, 6, 198
Roman Petre, 18, 227, 449, 457, 458
Roșca D. D., 60, 61, 63, 64, 78, 79, 82, 86, 89, 90, 94, 133, 160
Roșca Ioan, 103
Roske Octavian, 449
Ross David, 198
Rotman Liviu, 164
Rousseau J. J., 10
Rusu M. N., 429

S

Sadoveanu Mihail, 380
Said W. Edward, 212
Sârbu Alexandru, 350
Sartre Jean Paul, 122, 313, 316, 325
Scheler Max, 197
Schmidt Karl, 185
Schwartz Gheorghe, 48, 55
Sebastian Mihail, 331, 419
Seneca, 6, 112, 217
Shafir Michael, 59, 215
Shelley, 444
Simion Eugen, 378, 404, 429, 430
Singer Peter, 11, 51
Sloterdijke Peter, 264
Socaciu Emanuel-Mihail, 449
Socrate, 7, 8, 10, 27, 31, 32, 38-41, 47, 51, 104, 112, 126, 131, 217, 256, 286
Sofocle, 251
Solcan Radu, 449
Söros Georges, 24, 46, 47, 53
Spandonide Lavinia, 199
Sponville André-Comte, 13, 17, 76, 146, 152, 156, 176, 303
Spinoza, 112, 161, 286
Stahl Henri, 90
Stalin, 146, 158
Stănciugelu Stefan, 449
Stănescu Dan Radu, 96
Stefan Bruno, 59, 215
Stefănescu Alex, 429
Stefănescu Alexandru, 142, 210

Stefănescu Masa, 142
Stefănescu Sorin, 142
Stefănescu Toma, 142
Stefănescu Vladimir, 142
Stefoi Elena, 53
Stendhal, 402
Stepanescu Ioan, 103
Stoenescu Constantin, 449
Stoianovici Dragan, 51, 103, 453
Stoica Stelian, 18, 103, 450, 452
Stoichiță Radu, 103, 453
Stolojan Sanda, 393
Stricland Martin, 438
Stroia Gheorghe, 103
Surdu Alexandru, 94

Ș

Șafran Alexandru, 326, 362, 363, 365-367, 370-374
Șafran Bezalel Zeev, 366
Șcheianu Dan, 417, 421, 423
Șerban Stelu, 59, 215
Șora Mihai, 92

T

Tănase Scatiu, 380, 424
Taylor Harriet, 446, 447
Temistocle, 198
Teodorescu Cristina-Nicola, 216
Teofrast, 6, 198
Tertulian Nicolae, 103, 124, 131, 166, 452
Tihman Iacov, 336, 343, 347, 348
Tihman Liuba, 346
Tihman Vladimir, 346
Titel Sorin, 429
Tocqueville Alexis de, 444
Todorov Tzvetan, 150
Tolstoi Lev, 225, 427
Tonoiu Vasile, 92, 103, 453
Tourraine Alain, 227
Truell Jacques, 375
Tudoran Dorin, 92
Tudoran Radu, 377, 428, 430-433, 434, 439
Tudosescu Ion, 103
Turbăceanu Maria, 451
Tvardovski Alexandru, 159
Tzara Tristan, 309-318, 320, 323, 325

Ț

Țucărman Iancu, 348
Țugui Pavel, 131
Țurcanu Florin, 212

U

Udrea Bogdan, 96

V

Vaillant Arnold, 435, 437, 439
Vaillant Pierre, 435, 436, 438
Valentin Alexandru, 103

Vardaru Alexandru, 408, 414, 420, 425
Vardaru Luminița, 412, 422
Vardaru Mihai, 414
Vardaru Pol, 414
Vasile, 340
Vernes Jules, 431
Vesbianu Șofron, 418
Vesbianu Zoe, 412, 418, 419, 422
Vianu Ion, 93, 96, 97, 125, 131, 203
Vianu Ștefan, 216
Vianu Tudor, 59, 60, 79, 89, 90, 93, 96, 133, 161, 181, 378, 404
Vieru Sorin, 130, 446
Visarion Puiu, 368
Vișinescu Constantin, 209
Vizureanu Viorel, 449
Vladimir Marin, 227
Vlăduțescu Gheorghe, 55, 90, 103, 131, 453
Vlăsceanu Lazăr, 53
Voronca Ilarie, 326
Vorșaghin Gurii Sergheevici, 420
Vulcănescu Mircea, 133
Vultur Smaranda, 215

W

Waldman Felicia, 19, 52
Washington George, 95, 190
Weber Max, 194
Wilson Woodraw, 457
Weck René de, 375
Weil Simone, 146, 343
Wiesel Elie, 347, 351, 353, 371, 373

Z

Zaciu Mircea, 429
Zăicescu Leonard, 348
Zalis Henri, 325
Zamfir Cătălin, 90
Zamfirescu Dinu, 393
Zamfirescu Duiliu, 377, 380, 392, 396, 401-403, 405, 411
Zamfirescu Lascăr, 393
Zamfirescu Vasile Dem., 256
Zeletin Stefan, 181

Cuprins

Morala elementară – interogații și implicații 5
I. Morala elementară și fundamentele etice ale iudeo-creștinismului 19
1. Temeiurile moralei deschise și avatarurile societății deschise 19
1.1. Ideea de morală deschisă – o provocare pentru condiția umană. 19
1.2. Ideea de societate deschisă și de morală deschisă la Karl Popper și Henri Bergson .. 24
2. Câteva implicații și nevoia de responsabilitate. 46

II. Înțelepciunea activă – temei și finalitate a moralei elementare 57
1. Ipoteza și cadrul problematic al temei 57
2. Intelectualul public și unitatea morală a vieții sale 66
3. Virtuțiile morale – criteriu necesar în evaluarea unității vieții de intelectual 75

III. Morala și stânga culturală: Niculae Bellu 99

IV. Înțelepciunea activă și stânga culturală: Ion Ianoși 132

V. Elementaritatea morală a unui gânditor de stânga: Radu Florian 165

VI. Etica politică și elementaritatea morală a vieții publice: Mihail Manoilescu 179

VII. Spațiul public și morala elementară 203
1. Interogații necesare 203
1.2. Dincolo de exces și violență 216
1.3. În ce (mai) putem crede ? 227
1.4. Ce merge bine ? 231
2. Stări, praguri, virtuți 235
2.1. Creativitatea răului: ticălosul 235
2.2. Creativitatea și spontaneitatea binelui: curajul 247
2.3. Culpabilitatea: sentiment și valoare morală 254
2.4. Indiferența și cinismul 260
2.5. Fețele servilității 268
2.6. Răbdarea activă 277
2.7. Stări și destine colective: despre sași, morală și tăcere 289
2.8. Simplitatea ca virtute 298

VIII. Cazuri și exemple: înțelesuri 309
1. Elementaritatea morală a dadaismului: Tristan Tzara 309
2. Moralitatea elementară și *Întoarcerea huliganului:* Norman Manea 327
3. Miracolul iubirii și al vieții în vremea Shoah-ului: Iacov Tihman 336

4. Eclipsele istoriei și indestructibilitatea moralei elementare: Matei Gall 348
5. Iudaism și creștinism la Alexandru Șafran în viziunea lui Carol Iancu 362

IX. Dimensiuni estetice și situații morale elementare în literatura română 377
1. Vicii active și virtuți vlăguite în *Ciocoii vechi și noi* 377
2. Moralități elementare în *Viața la țară* 392
3. Opacitate și transparență morală în *Întunecare*. 406
3.1. Viața ca valoare - reper 406
3.2. Ciclul întunecare – deșteptare și rostul său: morala elementară 415
4. Elementaritatea morală a prieteniei în *Toate pânzele sus!* 428

X. Viața ca libertate și datorie 441

XI. O mărturie 450

Indice de nume 463